اب ریویو کے لئے آئی ہے، اس مین آغاز آفرینش سے لیکر اب تک دنیا کے ارتقاء اور اس کی تمدنی سرگذشت بیان کی گئی ہے، عالم کی تخلیق سے ارتقائی مدارج، انسانی ترقی کے مختلف دور، قدیم قومون اور تہذیبون کے حالات یونان، روم، چین اور ہندوستان کی تہذیبین عیسائیت، اسلام اور مسلمانون کی تہذیب، ترک و تاتار، اسلامی ہند، اور یورپ کی تاریخ و تمدنی و سیاسی سرگذشت اور جدید یورپ کے حالات کو اختصار اور جامعیت کے ساتھ اس طرح پیش کیا گیا ہے کہ دنیا جن جن مراحل سے گذر کر اس منزل تک پہنچی ہے اور اس کے تمدنی ارتقاء مین جن جن قومون کا حصہ رہا ہے، اس کی پوری سرگذشت نگاہون کے سامنے آجاتی ہے، اسلامی مسائل مین بھی بڑی حد تک مصنف کا نقطۂ نظر صحیح اور قلم محتاط رہا ہے، اور نازک مراحل کو خوش اسلوبی سے طے کیا ہے، انداز بیان کے اعتبار سے کتاب شگفتہ اور دلچسپ ہے، موضوع کی خشکی کو لطف بیان نے زائل کر دیا ہے، یہ کتاب معلومات کے اعتبار سے متوسط درجون کے نصاب مین داخل ہونے کے لائق ہے، فاضل مصنف کا ادبی ذوق اتنا پختہ ہو گیا ہے کہ انھین کبھی کبھی ادبی میدان مین بھی اترنا چاہئے، معلوم نہین اس کو انھون نے کیون چھوڑ رکھا ہے،

قرآن مجید کی پہلی کتاب مولوی عبد السلام صاحب قدوائی ندوی تقطیع بڑی ضخامت ۵۰ صفحے کاغذ معمولی کتابت وطباعت بہتر قیمت مرقوم نہین، پتہ :- ادارہ تعلیمات اسلام نمبر ۸ / ۱۳ امین آباد پارک لکھنؤ،

معارف مین لکھنؤ کے ادارہ تعلیمات اسلام کا تذکرہ آچکا ہے، یہ ادارہ کئی سال سے تعلیم قرآن کی مفید خدمت انجام دے رہا ہے اور لکھنؤ کے جدید تعلیم یافتہ طبقہ مین تعلیم قرآن کا خاصہ ذوق پیدا کر دیا ہے مذکورۂ بالا کتاب بھی اس سلسلہ کی ایک مفید خدمت ہے، عربی زبان کی باقاعدہ تحصیل مین جو وقت صرف ہوتا ہے اس لئے ادارہ کے لائق استاذ اور کارکن مولوی عبد السلام صاحب قدوائی ندوی نے خاص ترجمۂ قرآن کے مقصد سے تعلیم کے لئے ایک قرآنی نصاب کا سلسلہ شروع کیا ہے، یہ کتاب اس سلسلہ کی تیسری کڑی ہے، اس مین اس مقصد کے مطابق کلام مجید کے آغاز سے اس کی آیات اور اس کے الفاظ سے عربی لغت اور قواعد کے اسباق ترتیب دیئے ہین، املا و ترجمہ کی مشقین دی ہین غیر قرآنی مشقون مین بھی اصل مقصد کو پیش نظر رکھا گیا ہے، جا بجا ضروری صرفی و نحوی قواعد تشریح طلب آیات کی وضاحت اور ان سے متعلق ضروری معلومات دیدئے ہین، اس طرز تعلیم سے عربی زبان سے واقفیت اور ترجمۂ قرآن کی لیاقت ساتھ ساتھ پیدا ہوتی جاتی ہے، یہ کتاب پہلے پارہ کے ترجمہ کا نصاب ہے، جن لوگون کو کلام مجید سے ذوق ہے ان کو ضرور اس کتاب سے فائدہ اٹھانا چاہئے، اس سلسلہ مین اس پہلو کی جانب توجہ دلانا ضروری ہے، کہ یہ نصاب صرف کلام مجید کا ترجمہ سمجھ لینے کی استعداد کے لئے ہے، اس کی تفسیر و تاویل کے حدود اس سے باہر ہین اس کا ظاہر کر دینا اس لئے ضروری معلوم ہوا کہ آج کل کے مجتہدین اردو اور انگریزی تراجم کے بل پر اجتہاد کے مدعی بن جاتے ہین براہ راست ترجمہ سمجھ لینے کے بعد ان کو سند جواز ہاتھ آجائے جس کی مثالین آئے دن سامنے آتی رہتی ہین،

سرمایہ :- جناب م م جوہر صاحب تقطیع چھوٹی ضخامت ۱۲۸ صفحے، کاغذ کتابت وطباعت بہتر قیمت مرقوم نہین، پتہ :- مکتبہ برہان قرول باغ دہلی،

کارل مارکس کا صحیفہ کیپیٹل دنیا کی ان چند کتابون مین ہے، جس نے پرانے نظام عالم پر ایک عالمگیر انقلابی اثر ڈالا ہے تمام ترقی یافتہ زبانون مین اس کا ترجمہ ہو چکا ہے، اردو مین بھی اس کی ضرورت تھی، اس کتاب کے بعض ابواب و مباحث اتنے فلسفیانہ، پیچیدہ اور دقیق ہین، کہ اصل زبان مین ان کا سمجھنا مشکل ہے، ترجمہ مین شاید ژولیدگی بیان اور بڑھ جاتی، اس لئے لائق مترجم نے ترجمہ کرنے کے بجائے اس کے اہم ابواب و مباحث کی جن سے کارل مارکس کے اقتصادی فلسفہ اور اس کے بنیادی نظریون پر روشنی پڑتی ہے، اپنی زبان مین تلخیص کر دی ہے، یہ تلخیص صاف اور سلجھی ہوئی ہے، مطالب کے سمجھنے مین کوئی دقت نہین ہوتی، بقیہ ابواب کی تلخیص اس کتاب کے دوسرے حصہ مین ہوگی، اس سے ایک بڑا فائدہ یہ ہوا کہ اردو دان طبقہ کو براہ راست مارکس کے اقتصادی فلسفہ سے واقفیت ہو جائے گی، اور ان کو ہندوستانی سوشلسٹون کی پریشان تعبیرون سے نجات مل جائے گی،

"م"

جلد ۵۶ ماہ ربیع الاول ۱۳۶۴ھ مطابق ماہ مارچ ۱۹۴۵ء عدد ۳

مضامین

شذرات

آج سے تقریبًا پچاس ساٹھ سال پیشتر ایک انگریز مشنری ڈاکٹر ٹسڈل نے ینابیع الاسلام کے نام سے فارسی مین ایک کتاب لکھی تھی، جس مین یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی تھی، کہ نعوذ باللہ کلام مجید آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تصنیف ہے، اور اسلام یہودی عیسوی اور بعض دوسرے مذاہب سے ماخوذ ہے، اور انگریزی، عربی اور اردو و متعدد زبانون مین اس کے ترجمے شائع کئے گئے تھے، لیکن اسی زمانہ مین اس کے جوابات بھی لکھے گئے، چنانچہ عربی مین التطبیق بین الدیانۃ الوثنیہ والمسیحیہ کے نام سے مصر سے جواب شائع ہوا تھا، اردو مین پنجاب کے کسی صاحب نے جواب لکھا تھا، خواجہ کمال الدین مرحوم کی ینابیع المسیحیت بھی اسی کا الزامی جواب ہے، غرض یہ کوئی نئی کتاب نہین ہے، اور اس کی پوری تنقید و تردید ہو چکی ہے، دنیا اسے بھول بھی چکی تھی، اب نصف صدی کے بعد ایک نیم محسن اسلام نے اسی کتاب کا جس کو مصنف نے مزید اضافون کے ساتھ اور مجمل سورس آف قرآن کے نام سے انگریزی مین شائع کیا تھا ترجمہ کر کے اس گڑے ہوئے مردے کو اکھاڑا ہے اور اپنے نزدیک اسلام کی بڑی خدمت انجام دی ہے،

———— • ✕ • ————

یہ پرانے متعصبانہ دور کی باتین تھین، اب علم و تحقیق کا قدم اتنا آگے بڑھ چکا ہے کہ خود یورپ کے علماء اس قسم کی کتابون کو خرافات سے زیادہ وقعت نہین دیتے، اور اگر کسی درجہ مین اس کی اہمیت مان بھی لیجائے تو عیسائیون اور مسلمانون کے مناظرانہ مسائل پر اتنا لکھا جا چکا ہے، اور عیسائیون کے اعتراضات کے اتنے جوابات دیئے جاچکے ہین کہ مشکل ہی سے کوئی نیا مسئلہ نکل سکتا ہے، اس زمانہ مین بھی خواجہ کمال الدین مرحوم اور پروفیسر سید نواب علی صاحب کی تصانیف ایسی محققانہ ہین، کہ آج تک عیسائیون سے ان کا جواب نہ ہو سکا، خواجہ صاحب مرحوم کی ینابیع المسیحیت اور پروفیسر نواب علی صاحب کی تاریخ صحف سماوی اور قصص الحق مین ڈاکٹر ٹسڈل کی کتاب کا بڑی حد تک جواب موجود ہے، جن لوگون کی نظر سے ڈاکٹر ٹسڈل کی کتاب گذری ہو ان کو ضرور ان کتابون کا مطالعہ کرنا چاہئے،

———— • ✕ • ————

اس سے قطع نظر علمی اور تحقیقی حیثیت سے ڈاکٹر ٹسڈل کی کتاب کی کوئی قدر و قیمت نہین ہے، وہ دجل و فریب تحریف و تدلیس اور مغالطہ و غلط بیانی کا مجموعہ ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اسلام کو ایک نیا مذہب فرض کر کے بائبل اور قرآن مجید کے بعض مشترک اسرائیلی قصص اور اسلام یہودیت و نصرانیت اور بعض دوسرے مذاہب کے چند ملتے ہوئے عقائد کی تفصیلات غیر معتبر کتابون سے نقل کر کے انھین غیر مذاہب سے ماخوذ بتایا گیا ہے، اور ان مین اور بائبل کے بیان مین جو اختلافات ہین، ان کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی

لاعلمی اور جاہل یہودیون اور عیسائیون سے استفادہ کا نتیجہ قرار دیا گیا ہے لیکن مصنف کے یہ سارے دعوے و دلائل اور مقدمات و نتائج سر سے غلط ہین، اسلام کوئی نیا مذہب نہین ہے، بلکہ قرآن مجید مین بہ تکرار اس کی تصریح ہے کہ اسلام وہی دین ہے جس کی تعلیم تمام گذشتہ انبیاء علیہم السلام دیتے چلے آئے ہین، وہ کسی نئے مذہب کا موجد نہین، بلکہ گذشتہ مذاہب کا مصلح اور ان کا مصدق ہے،

اسلام کا مقصد صرف یہ تھا کہ گذشتہ انبیاء علیہم السلام کی اصلی تعلیمات کو جو مرور زمانہ سے انسانون کے ہاتھون مسخ ہو چکی تھین بیرونی آمیزش سے پاک کرکے دوبارہ زندہ کردے، اور انسانون کی دینی و دنیوی فلاح و سعادت کا دائمی خدا وندی دستور العمل ان کے ہاتھون مین پہنچا دے، اس لئے گذشتہ سچے مذاہب کی بعض تعلیمات و عقائد مین اس کا اشتراک اخذ و نقل کا ثبوت نہین، بلکہ اسلام کے مقصد کا فطری نتیجہ ہے، موجودہ عیسائیت پر اس کا قیاس صحیح نہین ہے جس کا بڑا حصہ آفتاب پرستون اور دوسری مشرک قومون سے ماخوذ ہے،

پھر مصنف نے اپنے دعوے کے ثبوت مین زیادہ تر اسرائیلی قصص اور چند ایسے عقائد کو پیش کیا ہے، جن کا اسلام کے بنیادی عقائد سے کوئی تعلق نہین، اس کے بنیادی عقائد اور اس کی اخلاقی و روحانی تعلیمات کو مصنف نے ہاتھ تک نہین لگایا ہے، پھر دعویٰ تو یہ تھا کہ ان مباحث مین قرآن مجید اور مستند احادیث کے علاوہ اور کسی کتاب کا حوالہ نہ دیا جائے گا، بلکہ احادیث کی حیثیت بھی ثانوی ہوگی، لیکن حال یہ ہے کہ مستند احادیث کا کیا ذکر، زیر بحث قصص و عقائد کی تمام تفصیلات جن پر بحث و اعتراض کی بنیاد ہے، قصص الانبیاء و عرائس المجالس جیسی ادنیٰ درجہ کی کتابون، واقدی جیسے افسانہ گو راوی، اور تفسیرون کی غیر معتبر اسرائیلی روایات سے نقل کی گئی ہین، جو تمام تر نومسلم یہودیون اور عیسائیون کے بیانات سے ماخوذ ہین، اور جنھین کوئی بھی معتبر نہین سمجھتا، کلام مجید مین ان افسانون کا کوئی ذکر نہین، اس مین عبرت و بصیرت کے لئے محض صاف و سادہ واقعات و عقائد ہین افسانوی تفصیلات یہودیون اور عیسائیون کی اعجوبہ پرستی کا نتیجہ ہین، ان کو کلام مجید کی جانب منسوب کرنا صریح کذب ہے،

باقی جن اسرائیلی قصص اور عقائد مین قرآن مجید اور بائبل کے بیانات مین کچھ اختلاف ہو، تو وہ کلام مجید کی نہین، بلکہ بائبل کی تحریف کا نتیجہ ہے، جس کا اعتراف بہت سے ارباب کلیسا تک کو ہے، بلکہ ان کی صحت تک مشکوک ہے، بیت المقدس کی تباہی کے ساتھ ساتھ بار بار جن کتابون کا نام و نشان دنیا سے مٹایا جا چکا ہو، اور پھر مدتون کے بعد زبانی یادداشتون سے دوبارہ ان کی ترتیب عمل مین آئی ہو، اور جو حضرت مسیح علیہ السلام کی وفات کے ایک صدی بعد زبانی روایات سے مرتب کی گئی ہون ان کا اور کلام مجید کے مسلسل تواتر کا کیا مقابلہ اگر بائبل کے بعض بیانات کو صحیح مان لیا جائے تو انبیاء علیہم السلام کی عصمت تک جس پر مذاہب کی صداقت کا دار و مدار ہے، ختم ہو جاتی ہے، بائبل مین ایسی باتین انبیاء علیہم السلام کی جانب منسوب کی گئی ہین جو ایک معمولی انسان کے رتبہ سے بھی فروتر ہین، ایسی حالت مین اس کے بیانات کا کیا اعتبار رہ جاتا ہے، اردو مین اس موضوع پر کافی پرانی کتابین موجود ہین مولانا رحمت اللہ کیرانوی، حکیم نور الدین قادیانی، مولوی سید محمد صاحب علی گڈھی، مولانا محمد علی صاحب مونگیری، ڈاکٹر وزیر خان صاحب اکبرآبادی کی کتابون مین ڈاکٹر ٹسڈل کے اکثر اعتراضات کے جوابات آگئے ہین لیکن یہ کتابین پرانے مذاق کی ہین اس زمانہ مین خواجہ کمال الدین و پروفیسر سید نواب علی صاحب کی کتابین مفید ہین

مقالات

شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ کا نظریۂ علم

از مولانا سید مناظر احسن گیلانی صدر شعبۂ دینیات، جامعہ عثمانیہ

(۲)

شیخ اکبر اور نظریۂ علم

بات یہ ہے کہ پچھلی چند صدیون مین یورپ کے چند حکماء کی بدولت اب تو یہ مسئلہ اہل علم کے لئے مانوس ہو رہا ہے، کہ فلسفہ کے جس اسکول کی تعبیر "مادیت" سے کی جاتی ہے، یعنی بجائے خدا کے مادہ ہی کو عالم کے لئے تمام شیون و صفات کا سرچشمہ فرض کیا جاتا ہے، خواہ ایسے صفات ہون جنھین ہم زندگی اور حیات کے بغیر تصور نہ کرسکتے ہون، یا ایسے نہ ہون، ہر ایک کے متعلق اس طریقۂ فکر مین یہ باور کرایا جاتا ہے، کہ یہان جو کچھ بھی ہے، صرف مادہ ہی کی ارتقائی تجلیان ہین، یا بقول بعض مادہ ہی کے رحم سے یہ سارے بچے پیدا ہو رہے ہین، جو جمادات و نباتات و حیوانات کی شکل مین نظر آتے ہین، یورپ کے ارتیابیون اور تصوریون دونون نے یہ پوچھکر کہ "مادہ" کا وہ لفظ جس پر مادیت کی ساری تعمیر کھڑی کی گئی ہے، خود اس کا ترجمہ کیا ہے، یا یون پوچھیے کہ ہم اپنے معلومات مین سے کس معلوم کی تعبیر مادہ کے لفظ سے کرتے ہین، جون ہی کہ یہ سوال اٹھایا جاتا ہے، چند معمولی سوال و جواب کے بعد بآسانی یہ معلوم ہو جاتا ہے، کہ مادہ صرف ایک لفظ ہے، جس کے مصداق اور معنی کا کوئی تخیل نہ بولنے والے ہی کے سامنے ہے، نہ سننے والے کے، برکلے نے اس مسئلہ کو نارنگی کی مشہور مثال سے سمجھایا ہے، کہ ان سارے صفات کو جو نارنگی مین پائے جاتے ہین، اگر اس سے الگ کرلئے جائین، تو صفات کی تحلیل کے بعد بتایا جائے، کہ کون سی چیز نارنگی مین ایسی باقی رہ جاتی ہے، جس کی تعبیر "ذات" یا "مادہ" سے کی جاتی ہے، ایک صاحب نے مشہور ہے کہ پتھر پر پاؤن پٹک کر برکلے سے کہا تھا کہ یا مادہ نہین تو اور کیا ہے، جواب مین اوس نے کہا کہ مین سختی کا منکر نہین ہون، جو آپ کی ٹانگ توڑ دے، البتہ اس سختی کی صفت کے پیچھے جس ذات کا دعویٰ کیا جاتا ہے، مجھے اس سے انکار ہے، اور اس کے ثبوت کا کوئی ذریعہ کسی کے پاس کچھ نہین، قطعاً کچھ نہین ہے، بہرحال قریب قریب یہ مسئلہ اب مسلمہ ہے، کہ مادہ ایک ایسی حقیقت کا نام ہے، جس کا علم نہ اس شخص کو تھا جس نے اس نام کو شروع شروع مین تراشا تھا، اور نہ اس وقت تک اس کا کوئی خاص خیال کسی دماغ مین موجود ہے، اور نہ آیندہ کوئی اس کا صحیح تخیل پیدا کرسکتا ہے، ہکسلے کا یہ مشہور فقرہ زبان زد اہل علم ہے کہ

"آج کل سائنس اس سے زیادہ کسی بات کو نفرت کی نگاہ سے نہیں دیکھتی، کہ میٹیریلزم کا انتساب اس کی طرف ہو، اس لئے کہ بہرحال میٹیریلزم کی وقعت ایک فلسفیانہ ڈاگما (ادعا) سے زیادہ نہین"

مگر خیر اس زمانہ مین تو کافی تدقیق و تحقیق کے بعد فلسفہ نے اس نقطہ پر آکر دم توڑا ہے، لیکن آپ کو سُن کر تعجب و مسرت دونون چیزین حاصل ہون گی، کہ شیخ اکبر نے بھی جب اسلام کی نصرت کا علم اپنے ہاتھ مین لیا، تو منجملہ اور چند کلی امور کے ان کی نظر بھی اس ادعائی حقیقت یعنی مادہ پر پڑی، کہ دین کی بنیاد کو جس زمانہ مین بھی کھوکھلی کرنے کی کوشش کی گئی ہے، اس وقت بے دینون کے ہاتھ مین سب سے زیادہ کارگر حربہ یہی مادہ کا ہوائی لفظ ثابت ہوا ہے،

شیخ نے بھی اسی لئے اپنی کتاب مین اس مسئلہ کی طرف خاص توجہ فرمائی ہے، اور اسی لئے تاکہ مادہ کی حقیقت لوگون پر ظاہر ہوجائے، انھون نے بھی پہلے ان ہی ذرائع کا جائزہ لینا چاہا ہے، جن کے ذریعہ سے آدمی معلومات حاصل کرتا ہے،

شیخ نے اس سلسلہ مین پہلا دعوی یہ کیا ہے، کہ عموماً یہ جو سمجھا جاتا ہے، کہ آدمی مین علم یعنی جاننے کے دو مستقل ذرائع ہین، ایک حواس اور دوسری عقل، اور اسی لئے سمجھا جاتا ہے کہ جن چیزون تک حواس کی رسائی نہین ہوتی، عقل سے آدمی ان کو معلوم بنا سکتا ہے، شیخ نے مختلف الفاظ مین اس دعوی کا شدت سے انکار کیا ہے، کبھی فرماتے ہین،

"عقل بالکل سادہ پیدا کی گئی ہے، اس کے سامنے نظری علوم مین سے کوئی چیز بھی نہین ہے"

کبھی اس دعوی کو ان الفاظ مین ادا فرماتے ہین،

ان العقل ما عندہ من حیث نفسہ علم — بذاتِ خود عقل کے اندر کسی قسم کا کوئی علم نہین ہے،

اپنے ان دعاوی کو سمجھاتے ہوئے شیخ نے لکھا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسی چیز جو ہمین معلوم نہ ہو، اس کا علم عقل کے ذریعہ سے حاصل کرنا ناممکن ہے، مگر سوال ہوتا ہے کہ پھر علم اور دانش کے معاملہ مین عقل کا کام کیا ہے، اسی کو ان الفاظ مین سمجھاتے ہین،

"عقل جن باتون کے علم کو حاصل کرتی ہے یہ اس کے قبول کرنے اور مان لینے کی صلاحیت کا نتیجہ ہے"

مطلب یہ ہے کہ خود براہِ راست کسی چیز کے دریافت کرنے کی تو عقل مین صلاحیت نہین ہے، البتہ دریافت کی ہوئی چیزون کو قبول کرنے کی اس مین صلاحیت رکھی گئی ہے، رہ گئی یہ بات کہ پھر علم یعنی ایسے معلومات جو پہلے سے معلوم نہ تھے، ان کو آخر آدمی کس ذریعہ سے حاصل کرتا ہے، شیخ نے اس کا جواب یہ دیا ہے،

"عقل ان علوم کو فکر کی قوت سے قبول کرتی ہے، اور فکری قوتِ خیال کی مقلد ہے، خیال حواس کا مقلد ہے"

مطلب یہ ہے کہ عقل مین صرف معلومات کے ماننے اور قبول کرنے کی صلاحیت ہے، اور یہ معلومات عقل کو آدمی کی ایک قوت دیتی ہے جس کا نام فکر ہے، شیخ فرماتے ہین، کہ فکر کا کام یہ ہے کہ عقل گویا اس سے کہتی ہے،

میز الحق والباطل، — حق کو باطل سے جدا کر،

یعنی معلومات جن مین حق و باطل دونون ملے ہوئے ہین، ان مین سے جو حق ہے، اس کو باطل معلومات سے جدا کردے، پھر یہ سوال اٹھا کہ آدمی کی فکری قوت جن معلومات پر عمل کرتی ہے، ان کی نوعیت کیا ہوتی ہے، شیخ نے اس کا جواب ان الفاظ مین دیا ہے،

"یعنی فکری قوت کی جولانگاہ بھی وہی میدان ہے، جسے خیالی قوت تیار کرتی ہے"

رہ گئی یہ بات کہ خیالی قوت مین معلومات کہان سے حاصل ہوتے ہین، شیخ نے اس کام کو دو قوتون کی طرف منسوب کیا ہے، فرماتے ہین:۔

"اور خیالی قوت مین وہی باتین حاصل ہوتی ہین جنہین حواس عطا کرتے ہین یا قوت مصورہ دیتی ہے"

یعنی خیالی قوت کو معلومات حواس سے ملتے ہین یا اس قوت سے ملتے ہین، جسے قوت مُصَوِّرہ کہتے ہین، ظاہر ہے کہ حواس سے مراد تو یہی باصرہ و سامعہ وغیرہ کی حسی قوتین ہین، باقی قوت مصورہ تو اس کے متعلق خود فرماتے ہین،

"قوتِ مصورہ کا مادہ محسوسات ہی سے حاصل ہوتا ہے، ایسی صورتین جن کا وجود ذہن سے باہر واقع مین نہین ہے ترکیب دے کر قوتِ مصورہ اسے بناتی ہے، لیکن ان ترکیب یافتہ صورتون کے سارے اجزا

انھی چیزون سے حاصل کئے جاتے ہین جو حواس کے فراہم کردہ ہوتے ہین یعنی محسوسات سے[۱]"

جس کا مطلب یہ ہوا کہ مصورہ کے معلومات کی بھی انتہا محسوسات ہی پر ہو جاتی ہے، یعنی براہِ راست معلومات کے حاصل کرنے کا حقیقی کام نہ عقل کا ہے نہ فکر کا نہ خیال کا نہ مصورہ کا، بلکہ یہ فرض صرف حواس کے سپرد ہے،

پھر حواس مین بھی ہر حاسہ کا تعلق خاص خاص معلومات سے ہے، مثلاً سامعہ صوتی معلومات (آواز) باصرہ رنگ روشنی، ذائقہ مزہ، شامہ خوشبو، بدبو وغیرہ کے علم حاصل کرنے کے مخصوص ذرائع ہین، پس یہی حواس اپنے مقررہ معلومات کو ابتداءً حاصل کرتے ہین، اور بیچاری عقل ان ہی کے حاصل کردہ معلومات کو ہضم کرتی ، اور اپنے اندر جذب کرتی ہے، ایک مثال سے اسی مسئلہ کو شیخ نے ان الفاظ مین سمجھایا ہے،

"قدرت نے ایک خاص قسم کی آفرینش، قوت شنوائی کو عطا کی ہے، اسی لئے اس کی پرواز اپنی حد سے تجاوز نہین کرسکتی، اور عقل کو اسی قوت شنوائی کا خدا نے محتاج کردیا ہے، اسی قوت کے ذریعہ سے عقل آواز اور حروف لفظون کے مختلف انقلابی تغیرات اور مختلف زبانون مین جو فرق ہے، ان سب کا علم حاصل کرتی ہے، اسی کے ذریعہ سے وہ پرندون کے چہچہون، آندھیون کے شور، دروازون کی کھٹ کھٹ، پانی کے شور، آدمی کی آواز، بکریون مینڈھون، بیل، اونٹ کی آوازون مین اور بھی جو اس قسم کی آوازین ہین، ان تمام آوازون مین فرق عقل اسی قوتِ شنوائی کی راہ سے حاصل کرتی ہے"،

اس کے بعد فرماتے ہین:۔

"عقل کے بس مین نہین ہے کہ بذاتِ خود ان امور کا علم حاصل کرے، جب تک کہ شنوائی اس علم کو عقل تک نہ پہنچائے"

اسی طرح پھر باصرہ کے معلومات کو گنوانے کے بعد فرماتے ہین:۔

"یہی حال بینائی کی قوت کا ہے، کہ تمام وہ چیزین جو دیکھی جاتی ہین، اللہ نے عقل کو ان امور کے علم مین اسی بینائی کی قوت کا فقیر بنا دیا ہے، اسی لئے سبزی زردی نیلگونی سفیدی سیاہی، اور تمام رنگ جو سیاہی، سفیدی کے درمیان ہین ان کا علم عقل کو مل ہی نہین سکتا، جب تک کہ قوت بینائی اس نعمت کو ان کے لئے فراہم نہ کرے"

شیخ نے اس کے بعد لکھا ہے کہ

وھکذا جمیع القوی المعروفۃ بالحواس — وہ ساری قوتین جن کی تعبیر حواس سے کی جاتی ہے ان سب کا (یہی حال ہے)

مطلب یہ ہے کہ اگر ہر قسم کے حواس سے کوئی محروم پیدا ہو اب عقل اس کی خواہ کتنی ہی تیز ہو لیکن وہ اپنے اندر کسی غیر معلوم کے علم کو حاصل نہین کرسکتا، کیونکہ اصل کام معلومات کی فراہمی کا تو حواس ہی انجام دیتے ہین،

پھر خیال و قوتِ خیالیہ حواس کی فقیر ہے اسی لئے آدمی کسی چیز کا خیال کر ہی نہین سکتا، جب تک کہ حواس

---

[۱] شیخ کا اشارہ اس واقعہ کی طرف ہے جس کا تجربہ ہر شخص کو ہوتا ہے یعنی ایسی بہت سی چیزون کو بظاہر آدمی سوچتا اور خیال کرتا ہے جن کا وجود خیال سے باہر نہین ہوتا، مثلاً پچاس ہاتھون کا آدمی یا ایسا جانور جس کا سر ہاتھی کا پیٹ کسی بھینسے کا، بلکہ انھی خیالی تصورات کی تصویرین اور مورتی بھی لوگ بناتے ہین، لیکن کیا واقعی یہ ایسی چیزین ہوتی ہین جن کا انسانی خیال سے باہر وجود نہین ہوتا، ادنیٰ تامل سے واضح ہو سکتا ہے کہ اس قسم کے فرضی خیالات بھی دراصل خارج سے حاصل شدہ معلومات ہی کی ترکیب و تحلیل سے بنتے ہین، بجائے دو ہاتھون کے آپ ان ہی ہاتھون کو دس بیس فرض کرسکتے ہین، یہ کام جس قوت کے سپرد ہے، اس کا نام قوت مصورہ ہے،

اس چیز کا علم اُسے عطا نہ کریں "

شیخ نے اس مسئلہ کو خدا ہی جانتا ہے کہ کتنے مختلف پیرایوں میں اپنی کتابوں میں بیان کیا ہے میں نے بطور مثال کے ان کے کلام سے چند فقرے منتخب کرکے پیش کئے ہیں،

پس جب یہ طے ہوگیا کہ معلومات کے حاصل کرنے کا حقیقی ذریعہ حواس ہی ہیں، ان کے سوا اور جن جن قوتوں کا علم تعلق سمجھا جاتا ہے ان کے تعلق کی حیثیت بالکل ثانوی درجہ کی ہے، یعنی یہ ناممکن ہے کہ حواس کو جو چیز معلوم نہ ہو اس کا علم براہ راست یہ ثانوی قوتیں حاصل کرلیں،

اب اس کے بعد شیخ ادھر توجہ دلاتے ہیں کہ وجود کا یہ مظہر جسے ہم "عالم" اور "کون" کہتے ہیں، ان کے متعلق ہمارا حقیقی علم کیا ہوسکتا ہے، شیخ نے دعویٰ کیا ہے، مثلاً فصوص میں ایک جگہ لکھتے ہیں:-

اِنَّ العالم کلہ مجموع اعراض سارا عالم اعراض (صفات) کا مجموعہ ہے،

پھر اس کو پہلے ایک منطقی طریقہ سے سمجھاتے ہیں

"اشیاء کی تعریف جب کی جاتی ہے اس وقت یہ بات کھل جاتی ہے، کیونکہ چیزوں کی تعریف یہ لوگ جب کرتے ہیں تو ان تعریفوں سے ثابت ہوجاتا ہے کہ یہ ساری چیزیں صرف اعراض یعنی صفات ہیں"

(فص شعیبیہ ص ۱۲۶ نسخہ مبارک العلی)

مطلب یہ ہے کہ مثلاً جسم ہی کی تعریف کیجئے، یہی کہا جائے گا، کہ طول و عرض و عمق کو جو قبول کرتا ہو اب ظاہر ہے کہ طول بھی ایک عرض اور صفت ہے، عرض یعنی چوڑائی بھی ایک عرض اور صفت ہی ہے عمق یعنی گہرائی بھی ایک صفت اور عرض ہی ہے، اسی طرح نباتات کی تعریف میں علاوہ ان صفات کے یہ بھی اضافہ کیا جاتا ہے کہ جس میں نشو و نما کی قوت ہو ظاہر ہے کہ یہ نشو و نما کے صفات بھی عرض اور صفات ہی ہیں، آگے حیوان کی تعریف میں کہتے ہیں، جس میں زندگی اور حیات ہو، ظاہر ہے کہ زندگی، حیات یہ بھی اعراض اور صفت ہی ہیں،

اب یہ دعویٰ کہ ان صفات کے لئے موصوف کا ہونا یا ان اعراض کے لئے محل کا ہونا ضروری ہے بس شیخ کو اسی سے اختلاف ہے، کیونکہ ان صفات کا علم تو آدمی کو حواس سے ہو رہا ہے، اور جو صفات نہیں ہیں، انھیں انسانی حواس جان ہی نہیں سکتے، گذر چکا کہ جتنے حواس ہیں سب کا تعلق صفات ہی سے ہے، مثلاً بینائی کا تعلق رنگ سے ہے، روشنی سے ہے، اور یہ صفات ہیں، شنوائی کا آواز اور ہوائی ارتعاشات سے ہے، ارتعاشات بھی صفات ہی ہیں، شامہ کا خوشبو سے بدبو سے، بو بھی صفت ہے، لامسہ یعنی چھونے کی قوت کا تعلق حرارت، برودت، نرمی سختی سے ہے، اور یہ سارے امور صفات ہیں، اب ان صفات کی آڑ میں جو کہتے ہیں کہ کوئی ذات پوشیدہ ہے، اس کو یہ بتانا چاہیئے کہ اس ذات کا علم کس ذریعہ سے اس کو حاصل ہو رہا ہے عقل خیال، فکر ساری اور اکی قوتیں بتایا جاچکا کہ حواس ہی کی فقیر ہیں، حواس ہی کے حاصل کردہ معلومات کو یہ اپنا معلوم بناتے ہیں اور ان ہی پر اپنے اپنے دائرہ اثر کے حساب سے عمل کرتے ہیں، لیکن جو چیز حواس ہی کی گرفت میں نہیں آرہی ہو، اس تک غریب حواس کی محتاج قوتوں کی رسائی کیسے ہوسکتی ہے،

اور ظاہر ہے کہ مادہ اسی ذات کا نام رکھا گیا تھا جو ان صفات کا حامل اور موصوف یا ان اعراض کی ذات و محل ہے شیخ نے لکھی ہے کہ ان صفات کے لئے موصوف کی ضرورت اس لئے جو محسوس ہو رہی ہے کہ کسی صفت مثلاً سیاہی کا قیام کپڑے

کے بغیر کیسے ہوسکتا ہے، اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ ضرورت ہی بے ضرورت ہے

"جو چیزیں بذاتِ خود قائم نہیں رہ سکتیں، ان ہی کے مجموعہ سے ایسی چیز حاصل ہو رہی ہے، جو بذاتِ خود قائم ہے، (فص مذکورہ)

شیخ کا خیال ہے کہ ان صفات کے پیچھے محض حواس اور عقل کے زور سے کسی ذات کا ثابت کرنا قطعاً ناممکن ہے وہ مدعی ہیں کہ مادہ ہی نہیں، بلکہ ان صفات کے پیچھے جس کا مشاہدہ ہمارے حواس عالم کی شکل میں کر رہے ہیں کسی خدا کی ذات کو بھی محض حواس و عقل کے زور سے ثابت کرنے کی کوشش ایک ایسی کوشش ہے جو کبھی کامیابی کا منہ نہیں دیکھ سکتی ان کا مشہور فقرہ ہے کہ

"خدا کو عقل یعنی فکر و نظر کی راہ سے جس نے ڈھونڈھا وہ سرگشتہ اور سراسیمہ ہوکر رہ گیا،"

دوسرے الفاظ میں اسی خیال کو یوں ادا کرتے ہیں،

"عقل اس حیثیت سے کہ وہ نظر و فکر بحث و تلاش کا کام کرتی ہے خدا کو جان نہیں سکتی"

تیسری جگہ اس خیال کی یوں تعبیر کرتے ہیں،

"باری تعالیٰ محسوس تو ہیں نہیں، یعنی ان کا ادراک حواس سے تو ہوتا نہیں، ظاہر ہے کہ حواس کے ذریعہ اس بنیاد پر ہم ان کو جان نہیں سکتے، رہی خیالی قوت تو اس کی گرفت میں وہی چیزیں آسکتی ہیں جنھیں حواس عطا کرتے ہیں، اب خواہ وہ بجنسہٖ وہی صورت ہو جس کا حواس نے ادراک کیا تھا، یا محسوسات کے بعض اجزا کو دوسرے اجزا کے ساتھ جوڑ کر فکر جو پیش کرتی ہے وہ ہو۔

بالآخر ان تمام مباحث کا آخری نتیجہ یہ پیدا کرتے ہیں،

"توحید کے مغز تک جو پہنچنا چاہتا ہے، تو اسے ان آیتوں میں غور کرنا چاہیئے جو کتاب عزیز میں وارد ہیں، یعنی حق تعالیٰ نے بذاتِ خود جو اپنی توحید بیان فرمائی ہے ظاہر ہے کہ اپنی ذات سے زیادہ خود اپنی ذات کا عالم اور کون ہوسکتا ہے تو چاہیئے کہ تم ان باتوں میں غور کرو، جنھیں خود خداوند تعالیٰ نے اپنی طرف منسوب فرمائی ہیں، اور خدا سے دعا کرو کہ توحید کا صحیح علم تمھیں عطا کرے، انشاء اللہ تم اس سے واقف ہوجاؤ گے، لیکن فکر کی راہ سے عقل ابدالآباد تک اس سے واقف نہیں ہوسکتی"۔

کسی جگہ فرماتے ہیں کہ عقل انسانی بہرحال اپنے علم میں حواس کی فقیری ہی پر جب مضطر ہے، تو پھر

"عجیب باتوں میں ایک بڑے اچنبھے کی بات میرے خیال میں یہ ہے کہ آدمی اپنی فکر اپنی نظر کی تو تقلید کرے حالانکہ یہ قوتیں بھی اسی طرح نوپیدا اور حادث ہیں، جیسے آدمی کی دوسری قوتیں جو انسان میں خدا نے پیدا کی ہیں مگر اپنے رب کی تقلید وہ نہیں کرنا چاہتا یعنی خود اپنے متعلق حق تعالیٰ جو باتیں اپنی کتاب میں پیغمبروں کی زبان پر بیان کی ہیں ان کی تقلید نہیں کرتا"

([illegible])

اس قسم کی قرآنی آیتیں جن میں تدبر و تفکر کا حکم دیا گیا ہے، اور شیخ کے زمانے کے اسلامی فلاسفہ ان ہی آیتوں سے استدلال کرکے لوگوں کو دین میں بھی حواس کی اس محتاج عقل کا دست نگر بنا رہے تھے، ان کو متنبہ کرتے ہوئے شیخ فرماتے ہیں :-

---

لہ میرا اشارہ خصوصیت کے ساتھ ابن رشد کی طرف ہے اپنی کتابوں میں ان آیتوں سے ناجائز نفع اس شخص نے جو کچھ اٹھایا ہے وہ اس کے کلام کے پڑھنے والوں پر مخفی نہیں فصل المقال ہی میں مسلسل اسی قسم کی قرآنی آیتوں کو پیش کرتا چلا گیا ہے، فتوحات میں شیخ نے

"خدا نے جو ارادہ کیا تھا، عقل نے اسے الٹ سمجھا، یعنی تم کیون نہین سوچتے" یا "سوچنے والون کے لئے یہ بات ہو"
قرآن کی ان آیتون سے سمجھ لیا گیا کہ عقل ہی پر ٹیک لگا لیا جائے، اور اس کو پیشوا بنا کر اس کی تقلید کی جائے، اور
اس سے غفلت برتی گئی کہ فکر کا حکم جو دیا گیا ہے، اس سے خدا کا مقصد تو یہ ہے کہ اللہ کے علم اور اس کے جاننے
کی راہ اس کے سوا اور کچھ نہین ہے، کہ بذات خود حق تعالیٰ ہی اس کو بتائین، اسی راہ سے معلوم ہوتا ہے کہ واقع
کی اصل حقیقت جیسا کہ وہ ہے کیا ہے، بجز اللہ کے خاص بندون کے یہ بات کسی کی سمجھ مین نہ آئی یعنی انبیاء و
اولیاء کے سوا اور کوئی نہ سمجھا (کہ تفکر و تدبر کا صحیح مطلب یہی ہے)

بہرکیف علم کے متعلق تو شیخ کے چند نظریات مین سے ایک نظریہ یہ تھا، اونھون نے اسی کے ساتھ انسان کی علمی قوتون کے
دوسرے آثار و لوازم بھی بتائے ہین، جن مین سے ایک کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہین،

"جو چیزین اس کے پاس پیدا ہوتی ہین، اور جو کام کئے جاتے ہین، ان مین ایک انبعاثی مفعول بھی ہے، جو عقل
سے اسی طرح ابھرتی ہے، جیسے جبرئیلی حقیقت سے دحیہ صورت ابھرتی تھی"

اسی مسئلہ کو ذرا زیادہ تفصیل کے ساتھ واضح کرتے ہوئے فصوص مین ایک جگہ لکھتے ہین :-

"اپنی خیالی قوت سے ہر آدمی اس چیز کو پیدا کرتا ہے، جس کا وجود خیال کے سوا اور کہین نہین ہوتا، اور یہ تو خیر ایک
عام بات ہے، لیکن عارف اپنی ہمت سے ایسی چیز بھی پیدا کرتا ہے جو ہمت کے محل سے باہر ہو کر پائی جاتی ہے، لیکن
وہ (یعنی عارف کی ہمت سے پیدا شدہ شے) اسی وقت تک باقی رہتی ہے جب تک عارف کی ہمت اس کی حفاظت
کرتی رہے، (ہمت سے پیدا کی ہوئی اس چیز کی) حفاظت عارف پر کوئی بار بھی نہین ڈالتی، البتہ جب عارف پر
غفلت طاری ہو جاتی ہے، یعنی جس چیز کو اس نے پیدا کیا تھا، اس کی حفاظت سے وہ غافل ہو جاتا ہے تو اسی
وقت (ہمت سے یہ پیدا شدہ شے) معدوم ہو جاتی ہے" (فص ص ۹۰ کلمۂ اسحاقیہ)

اور اسی سے تخلیق عالم کے مسئلہ کو اونھون نے حل کیا ہے گویا عالم کی آفرینش کیسے ہوئی؟ اس سوال کا جواب مخلوقات
کی اسی تخلیق انبعاثی کی روشنی مین سمجھا جا سکتا ہے، ان کا خیال ہے کہ حواس سے جن معلومات کو آدمی حاصل کر لیتا ہے، اور ان کی

(بقیہ حاشیہ ص ۵۵) ایک موقع پر ابن رشد سے اپنی تفصیلی ملاقات کا جو خصوصی خلوت مین اس کی خواہش پر ہوئی تھی، ذکر فرمایا ہے، شیخ
نے لکھا ہے کہ ابن رشد اس زمانہ مین بڈھا ہو چکا تھا، اور مین جوان تھا، میرے والد سے اس نے خواہش کی کہ تمھارے لڑکے کی مین نے
تعریف سنی ہے، مجھ سے بھی ملنے کے لئے بھیجدو، والد کے حکم سے مین ابن رشد کے پاس گیا، دیر تک باتین ہوتی رہین، شیخ نے اس مجلس
کے آخری نتیجہ کو ان الفاظ مین ادا کیا ہے یعنی وجدتہ شیخا متحیرا (مین نے ابن رشد کو ایک متحیر آدمی پایا) اس ملاقات کا تفصیلی تذکرہ انشاء اللہ
اپنی مستقل کتاب مین کرون گا ۱۲

ہ شیخ کا اشارہ جبرئیل علیہ السلام کے اس تمثل کی طرف ہے جو دحیہ کلبی صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی صورت مین فرمایا کرتے تھے یعنی دحیہ کلبی
کی صورت معلومہ کی صورت مین جبرئیل تجلی کرتے تھے پھر یونہی اپنے معلومات کی شکل مین اگر حق تعالیٰ نے تجلی فرما کر عالم کے موجودہ نظام کو ظاہر و پیدا
فرمایا تو اس مین کیا دشواری پیش آتی ہے، آخر دحیہ کی صورت مین جبرئیل جب تجلی کرتے تھے، یا متمثل ہوتے تھے تو ظاہر ہو کہ نہ جبرئیل ہی دحیہ بن جاتے تھے
نہ دحیہ جبرئیل بنے، اپنے معلومات کی صورتون مین حق تعالیٰ کو تجلی کرنے سے نہ یہ لازم آتا ہو کہ خدا عالم بن گیا، اور نہ یہ کہ عالم خدا بن گیا (ان مسائل کی
تفصیل کے لئے میری کتاب الدین القیم کا مطالعہ کرنا چاہئے جو حال ہی مین ادارۃ الفرقان بریلی سے شائع ہوئی ہے ۱۲)

صورتون کو جب چاہتا ہے توجہ کے ساتھ یکے بعد دیگرے اپنے آگے حاضر پاتا ہے، یہ انسان کی قوت مصورہ ہی کی کارگیری ہے، عام
ارباب فلسفہ کا یہ خیال کہ اشیاء کی صورتین آدمی کے دماغ مین چھپ جاتی ہین، اور التفات کے بعد وہی چھپی ہوئی صورتین سامنے آجاتی
ہین، شیخ کے نزدیک یہ صحیح نہین ہے، بلکہ اپنے معلومات کی صورتون مین توجہ اور التفات کے بعد شیخ کا خیال ہے کہ عالم تجلی کرتا رہتا
ہے، فرماتے ہین :-

"اگر ہماری نگاہون سے پردہ ہٹا دیا جائے، اور قوت مصورہ جن صورتون کو پیدا کرتی رہتی ہے، ہم انھین
دیکھنے لگین یعنی خیال مین قوت خیالی جن صورتون کو پیدا کرتی رہتی ہے، اس کی پیدا کی ہوئی صورتون کو دیکھنے لگین
تو ہم پائین گے کہ آدمی ہی ان مختلف صورتون مین لمحہ بہ لمحہ تجلی کرتا رہتا ہے، یعنی ان صورتون مین جن میں کوئی صورت
دوسری صورت سے ملتی جلتی نہین ہے، (مثلاً ابھی درخت کی شکل مین ابھی سمندر کی شکل مین ابھی کلکتہ کی صورت مین تو
اسی کے بعد بمبئی کی شکل مین یعنی ان تمام شکلون مین جنھین آدمی سوچتا رہتا ہے")

علم اور معلوم کا تعلق علم ہی کے متعلق ایک اور پہلو پر شیخ نے اپنی کتابون مین بکثرت اصرار فرمایا ہے، مثلاً اسی مسئلہ کو بیان فرماتے ہوئے
ایک جگہ لکھتے ہین،

"علم ایک ایسی نسبت ہے، جو ہمیشہ معلوم کے تابع ہوتی ہے، معلوم تو تم اور تمھارے احوال ہین، خلاصہ یہ ہے کہ
معلومات پر علم کا اثر نہین پڑتا، بلکہ معلومات ہی کا اثر علم پر پڑتا ہے، معلومات اپنی ذات سے علم مین اسی اثر کو قائم
کرتے ہین، جو واقعی ان معلومات کے آثار ہین"

اسی مسئلہ کو مثال سے سمجھاتے ہین :-

"تم مثلاً کسی ایسی بات کو جو ناممکن ہے، جانتے ہو یعنی یہ جانتے ہو کہ وہ محال اور ناممکن ہے، ظاہر ہے کہ تمھارے علم کا
اس کے محال ہونے پر کوئی اثر نہین، بلکہ خود اسی ناممکن امر نے تم مین علم عطا کیا ہے کہ وہ ناممکن ہے، اسی سے معلوم ہوا
کہ علم کا اثر معلوم پر نہین پڑتا،

مسئلہ علم اور تقدیر اور علم کی اسی خصوصیت کو پیش نظر رکھ کر اونھون نے تقدیر کی گتھی کو سلجھانا چاہا ہے، فرماتے ہین،

"بہرحال خود تمھارا ہی حکم ہے، جو تم پر عائد ہوا ہے، اس لئے تعریف بھی اگر کرو تو خود اپنی کرو اور مذمت بھی کرو تو اپنی کرو" (فصوص صفحہ ۶۰)

بات ارادۃً اختصار کے باوجود کافی طویل ہو گئی، اب اس بحث کو جو الٰہیاتی مباحث و مسائل مین سب سے زیادہ پیچیدہ بحث ہے
ان ہی چند اشارات کے تذکرہ پر ختم کر کے اپنے اس مقالہ کو بھی ختم کرتا ہون،

"اگر در خانہ کس است ہمین یک حرف بس است"

جیسا کہ مین نے کسی دوسری جگہ بھی اشارہ کیا ہے ان مسائل کا زیادہ تفصیل کے ساتھ مطالعہ مقصود ہو، تو خاکسار کی کتاب
الدین القیم حصہ اولی کا مطالعہ کیا جائے، وَاللّٰہ یقول الحق وَھو یھدی السبیل،

عرفانیاتِ فانی

از جناب مرزا احسان احمد صاحب بی اے ایل ایل بی

دورِ جدید کے شعرا میں فانی کی شاعری کا درجہ بلند ہے، ہمارے دوست جناب مرزا احسان احمد صاحب نے اس مضمون میں ایک خاص نقطۂ نظر سے فانی کی شاعری کے ایک پہلو پر تبصرہ کیا ہے، انشاء اللہ آیندہ اس کا دوسرا رخ بھی پیش کیا جائیگا، تاکہ دونوں پہلو اصحابِ ذوق کے سامنے آجائیں، "م"

دورِ جدید کے نامور شاعر جناب شوکت علی خان فانی بدایونی مرحوم کے قدیم و جدید کلام کا یہ مجموعہ ہے، جس کو انجمن ترقی اردو (ہند) دلی نے شائع کرکے ایک قابل قدر ادبی خدمت انجام دی ہے، اس کا بیشتر حصہ غزلیات پر مشتمل ہے، علاوہ غزلیات کے کچھ رباعیات تضمین اور مرحیہ قطعات ہیں، اور آخر میں کچھ فارسی غزلیں بھی ہیں،

افسوس ہو کہ عام طرز کی تقلید میں مجموعۂ غزلیات کی ترتیب ردیف وار رکھی گئی ہے، جس کی وجہ سے شاعر کے کلام کے ارتقاے تدریجی کا اندازہ نہیں ہوسکتا، بہتر ہوتا، اگر زمانہ کے لحاظ سے غزلیات کی ترتیب دی جاتی، تاکہ یہ معلوم ہوسکتا کہ ابتدا میں کلام کا کیا رنگ تھا، اور رفتہ رفتہ اس میں کیا کیا تبدیلیاں پیدا ہوتی گئیں ؟

دوسرا نقص ہمارے نزدیک یہ ہے کہ اربابِ انجمن نے انتخاب سے کام نہیں لیا، یعنی شاعر نے جو کچھ کہا تھا، وہ سب اس مجموعہ میں شامل کر دیا گیا، حالانکہ اصولاً یہ بالکل غلط طریقہ ہے، شاعر بلند و پست ہر قسم کا شعر کہتا ہے، لیکن شائع کرنے والے کا فرض ہے کہ وہ صرف انہی اشعار کو منظر عام پر لائے، جن میں کوئی خاص خوبی اور لطافت ہو، ورنہ خس و خاشاک کے انبار میں جواہر پاروں کی روشنی بھی گم ہو کر رہ جاتی ہے،

فانی کی شاعری کا خاص موضوع سخن غزل ہے، موجودہ دور کے بہترین غزل گو شعرا میں ان کا عام طور پر شمار کیا جاتا ہے، ان کی عام شہرت کسی سے کم نہیں، لیکن مجھ کو اس امر کے اظہار میں تامل نہیں، کہ شاعرانہ حیثیت سے ان کو جو درجہ عطا کیا جاتا ہے، ان کا کلام در اصل اس کا مستحق معلوم نہیں ہوتا، اکثر عقیدتمند حضرات تنقید کرتے وقت میر و غالب کے مقابلہ میں فانی کو کھڑا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، لیکن افسوس ہے کہ ہم اس خوش گمانی میں شریک نہیں ہوسکتے، میر و غالب اقلیم سخن کے جم و کے ہیں، ان کے آگے بندوں کو لب کھولنے کی کیا جرأت ہوسکتی ہے !

افسوس ہو کہ فرصت کی کمی کی وجہ سے تفصیلی ریویو نہیں کرسکتا، اس موقع پر صرف یہ دکھانا چاہتا ہوں، کہ غزل گوئی کی حیثیت سے فانی کا کیا درجہ ہو، اور وہ کس حد تک واقعی مدح و ستایش کے مستحق ہیں ؟

ہمارے نزدیک ایک غزل گو شاعر کے لئے سب سے پہلی شرط یہ ہے، کہ اس کے پہلو میں ایک زندہ اور بیدار دل ہو، تاکہ وہ عشق و محبت کے آلام و شدائد کو کشادہ پیشانی اور خندہ روئی کے ساتھ برداشت کر سکے، اور اُن سے لطف اندوز ہوسکے، جیسا کہ نیقی نے کہا ہے،

روے کشادہ باید و پیشانی فراخ آنجا کہ نطعہ ہاے ید اللہ می زنند

لیکن فانی کے دل کی دنیا کا کیا حال ہے، خود انہی کی زبان سے سنو،

غبار رشک، خارستانِ حسرت، یاس کے منظر ہمارے دل کی دنیا بھی کوئی دنیا میں دنیا ہو

یہی وجہ ہے کہ فانی کے کلام میں عشق و محبت کی آتش نشانیاں بہت کم نظر آتی ہیں، اور درد و غم سے گھبرا کر وہ ہر وقت موت کے آرزومند رہتے ہیں،

ان کا مایوس دل بجز ویرانہ سازی کے غالباً اور کوئی صلاحیت و استعداد نہیں رکھتا،

اس دل مایوس کی ویرانہ سازی کچھ نہ پوچھ اس نے جب دیکھا چمن تاکا بیاباں ہوگیا

شراب کی مستی ان کے ساغر حیات کی تقدیر میں نہیں،

خالی مئے بیٹھا ہون تری بزم میں ساغر مے میرے مقدر میں نہیں زہر ہی بھر جا

زہر ہی بھر جا کے ٹکڑے پر غور کرو، کس حد تک شاعر کے روحانی اضمحلال کا پتہ دیتا ہے، ذوقِ تشنگی سے ہر شخص لطف نہیں اٹھا سکتا، اور نہ اس نکتہ کو سمجھ سکتا، کہ محرومیاں ہی روح کا سرمایۂ نشاط ہیں، ایک طالب صادق کے لئے زہر کی تمنا کبھی جائز نہیں ہوسکتی، لیکن فانی کی زبان سے بار بار یہی صدا نکلتی ہے، ملاحظہ ہو،

دبی زبان سے مرا حال چارہ ساز نہ کہہ بس اب تو زہر ہی دے زہر میں دوا نہ ملا

کیا عشق کی سخت کوشی اور جانبازی کا یہی مطالبہ ہے ؟

فانی اپنی زندگی کی تصویر ان الفاظ میں کھینچتے ہیں :-

مری حیات ہے محروم مدعاے حیات وہ نقشِ پا ہوں جسے کوئی رہگذر نہ ملا

یہ اسی یاس و ناامیدی کا نتیجہ ہے، کہ غزل کی غزل پڑھتے جائیے، دو چار شعر بھی ایسے نہیں ملتے، جو وجدانی کیفیت کے حامل ہوں، یا جن کو پڑھ کر دل و دماغ کو کوئی سرور حاصل ہوسکے، چنانچہ وہ خود اپنے افسانۂ غم کے عادی بیم سے گھبرا کر پکار اٹھتے ہیں،

یاد ہے فانی تجھے کوئی کہانی اور بھی ختم کر افسانۂ غم دل پریشاں ہوگیا

فانی کے ذوق محبت کا ماحصل صرف رونا ہے، یا رونے سے فرصت ملنے پر خاموش رہنا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں،

ہمیں تیری محبت میں فقط دو کام آتے ہیں جو رونے سے کبھی فرصت ہوئی خاموش ہوجانا

کیا اس اعترافِ حقیقت کے بعد فانی کے کلام میں آثار زندگی کی جستجو کامیاب ہوسکتی ہے ؟

غرض مجموعۂ زیرِ تنقید میں اس قسم کے اشعار بکثرت موجود ہیں، جن سے شاعر کی عام روحانی افسردگی و اضمحلال کا کافی طور پر اندازہ ہوتا ہے، اس افسردگی اور بے کیفی کی توجیہ اس طرح کی جاتی ہے، کہ فانی کو تمام عمر ناکامیوں کا سامنا رہا، اسلئے ان کے کلام میں زیادہ تر یاس و حسرت کے جذبات پائے جاتے ہیں، مجھ کو اس سے انکار نہیں، لیکن سوال یہ ہے کہ تغزل کی بزم کیف میں خانگی آلام و مصائب کا تذکرہ کس حد تک جائز اور مناسب ہے، ؟ شاعر کو اگر محض اپنی ذاتی ناکامیوں کا ماتم کرنا ہے، تو اس کے لئے مرثیہ کا میدان کھلا ہوا ہے، جہاں وہ خوب جی کھول کر سینہ کوبی اور گریہ وزاری کر سکتا ہے، کسی کو اعتراض کا حق نہ ہوگا، لیکن حسن و عشق کی بزم تجلی میں قدم رکھ کر اس کو مرثیہ خوانی کی اجازت نہیں مل سکتی، یہ وہ مقام ہو، جہاں درد و غم ہی کی لذت سے قلب و روح کی پرورش ہوتی ہے، جہاں نزولِ مصائب پر مرحبا کی صدائیں بلند کی جاتی ہیں، اور جہاں پہنچکر حیاتِ انسانی کی تمام دشواریاں آسان ہو جاتی ہیں، اس بنا پر یہ راہ نوحہ خوانوں کے لئے نہیں، بلکہ ان شوریدہ مزاجوں کے لئے مخصوص ہے جو اس نکتہ سے واقف ہیں،

عشق در اول و آخر ہمہ ذوق است و سماع
این شرابیست کہ ہم پختہ و ہم خام خوش است

آج کل عام قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی شاعر کا مرتبہ خاص طور پر بڑھانا ہوتا ہے، تو وہ کسی چیز کا امام بنا دیا جاتا ہے، فانی کے کلام میں جب کوئی خاص امتیازی وصف نظر نہیں آیا، تو ایک لفظ یاسیات ایجاد کیا گیا، اور فانی کو اس کا امام قرار دیا گیا، چنانچہ عام طور پر فانی کا یہ بہت بڑا کمال سمجھا جاتا ہے یعنی بالفاظ دیگر وہ بہت روتے ہیں، اور خوب روتے ہیں، اور ایسا روتے ہیں، کہ اس سے گھبرا اٹھتے ہیں، شاعری جذبات کی مصوری کا نام ہے، ہمارے نزدیک یاس کوئی جذبہ نہیں، بلکہ تمام جذبات کے فقدان کا نام ہے، جس کو یاس سے تعبیر کیا جاتا ہے، اس لئے اس کی مصوری کسی طور پر شاعرانہ کمال کی دلیل نہیں ہو سکتی، خصوصاً ایک غزل گو شاعر کے لئے یاس انگیز خیالات کا ادا کرنا ہمارے نزدیک کسی طور پر نشانِ فخر و امتیاز نہیں بن سکتا،

علاوہ ایک زندہ اور بیدار دل کے ایک غزل گو شاعر کے کلام میں دوسری جس چیز کو میری نگاہ ڈھونڈھتی ہے، وہ یہ ہے، کہ اس کے دل میں حسن و عشق کی عظمت، پاکیزگی اور لطافت کا احساس کس حد تک موجود ہے، اور اس کے ترانہاے محبت کی اخلاقی سطح کہاں تک بلند ہے؟ یعنی وہ جس عشق کا مدعی ہے، اس کی حیثیت صرف ایک مادی مرض کی ہے جس کی صعوبت و تکلیف سے گھبرا کر بیمار موت کے لئے دست بدعا ہو جاتا ہے، یا وہ کیف و انبساط کا ایک ابلتا ہوا سرچشمہ ہے جس کی تلاطم خیز موجوں سے آلام و مصائب کی بڑی بڑی چٹانیں ٹکرا کر پاش پاش ہو جاتی ہیں؟

افسوس ہے کہ غزل گو شعرا نے عام طور پر عشق و محبت کی اخلاقی بلندی اور روحانی عظمت کو بالکل نظر انداز کر دیا، اور اسکی چشم و نگاہ کو صرف جلوہ فروشانِ لب بام کی عشوہ و ادا کے دام فریب میں پھنسا کر چھوڑ دیا، اس تنگ نظری کا نتیجہ ہوا، کہ حسن و عشق کی بزم لطیف رفتہ رفتہ ہوا و ہوس کی جلوہ گاہ بن کر رہ گئی، اور محبت کے بلند اور شریفانہ جذبات کو بالاے طاق رکھ کر صرف لفظی شعبدہ پردازی اور بازیگری سے کام لیا جانے لگا،

غور کرو وہ عشق جس کو نکتہ دانِ روم نے "طبیب روحانی" کہکر پکارا تھا،

شاد باش اے عشق خوش سوداے ما اے طبیب جملہ علت ہاے ما

جس کے فیضان سے عارف شیراز نے متاثر ہو کر حیاتِ ابدی کا ادعا کیا تھا،

ہرگز نمیرد آنکہ دلش زندہ شد بعشق ثبت است بر جریدۂ عالم دوام ما

کیا اس کے آثار و نتائج یہی ہیں، کہ بستر غم پر لیٹے ہوئے کراہا جائے، اور ہر وقت موت کے لئے دعائیں مانگی جائیں، ڈوبی ہوئی نبضیں، کٹی ہوئی رگیں، پتھرائی ہوئی آنکھیں، سسکتی ہوئی لاشیں، نیلگون چہرے، زرد آنسو وغیرہ کیا یہی ایوانِ محبت کے نقش و نگار ہیں، پست ہمتی، کم نظری، پست خیالی، مرگ طلبی، گریہ و زاری، سینہ کوبی، یاس و نا امیدی، انقباض و افسردگی، ضعف و بے حسی وغیرہ، کیا عشق جو بقاے روح کا سرچشمہ ہے، انہی ولولہ شکن اخلاق کی تعلیم کا علمبردار رہے؟ میت، جنازہ، کفن وغیرہ کیا اس کی بزم کیف صرف انہی چیزون کی نمایش گاہ ہے؟ غرض اہل لکھنو کے مائی ذوق کی بدولت تغزل صرف ایک جسد بے روح بن کر رہ گیا جس میں کسی قسم کی زندگی کی حرارت یا تپش باقی نہیں رہی،

اس بنا پر سب سے پہلے یہ دیکھنا ہو کہ شاعر نے عشق کو کس نگاہ سے دیکھا ہے، یعنی وہ اس حقیقت سے باخبر ہو کہ نہیں،

کہ عشق فطرتِ انسانی کا سب سے زیادہ لطیف، سب سے زیادہ نازک، سب سے زیادہ بلند اور شریفانہ جذبہ ہے، وہ فضائلِ اخلاق کا سب سے بڑا معلم، اسرار و حقائق کا سب سے بڑا مُبصر، اور رزمگاہِ حیات کا سب سے بڑا مجاہد ہے، وہ اپنے اندر ذوق و شوق، کیف و سرور، اور روحانی انبساط کا ایک نامحدود عالم رکھتا ہے، وہ کسی حالت میں کبھی مایوس نہیں ہوتا، وہ ناکامیوں اور محرومیوں سے بھی لطف اندوز ہوتا ہے، شدید سے شدید مصائب بھی اس کے پاے استقلال کو متزلزل نہیں کر سکتے، غم میں اس کو لذت محسوس ہوتی ہے، درد اس کے لئے ہمیشہ پیام راحت بن کر اٹھتا ہے، وہ خلوص و ایثار، غیرت و استغنا، عزت نفس اور خودداری کی مجسم تصویر ہے، جس میں ابتذال کا کوئی رنگ نظر نہیں آتا، غرض وہ ایک ایسی اکسیر ہے جو کفر کو ایمان اور جسم کو جان بنا دیتی ہے،

ہیچ اکسیر بتاثیر محبت نرسد کفر آوردم و در عشق تو ایمان کردیم

فانی کو قدرت نے بے شبہہ شاعرانہ دل و دماغ عطا کیا تھا، ان کی نگاہ بھی سطحی اور عامیانہ نہ تھی، لیکن ان کی سب سے بڑی بدنصیبی لکھنؤ کا قیام تھا، جس کی وجہ سے اُن کے قالبِ سخن میں زندگی کی روح پیدا نہ ہو سکی، اور گریہ وزاری میں وہ اس طرح محو ہوئے کہ ان کو عشق کی سرور آفرینیوں کا کبھی خیال تک نہ آیا، چنانچہ اُن کی غزلوں میں لکھنویت کا یہ خصائص نمایاں طور پر نظر آتا ہے،

اہلِ لکھنؤ کی طرح اُن کے نزدیک بھی عشق ایک مرض ہے، جس سے بچنے کے لئے دست بدعا ہیں،

عشق اللہ بچائے وہ مرض ہے فانی زہر بیمار کو دیتے ہیں دوا کے بدلے

ظاہر ہے کہ جب ایک شخص عشق کو مرض سمجھ رہا ہے، تو وہ کیونکر اس کے درد و غم کی تلخی کو خندہ پیشانی کے ساتھ گوارا کر سکتا ہے؟ یہ اسی نقطۂ نظر کا نتیجہ ہے، کہ فانی کو کبھی رونے سے فرصت نہیں ملتی، اور ہمیشہ اس کو موت کی آرزو رہتی ہے، سوزِ عشق اربابِ حال کے نزدیک انوار روحانی کا سرچشمہ ہے، چنانچہ ایک محرمِ اسرار ان الفاظ میں اس کا خیر مقدم کرتا ہے:

تو نے یہ اعجاز کیا اے سوز پنہان کر دیا اس طرح پھونکا کہ آخر جسم کو جان کر دیا (اصغر)

لیکن فانی کے دل سے اس شعلۂ جان پرور کے لئے بجائے آفرین کے بد دعا نکلتی ہے،

آپ ہم اپنی آگ میں اے غم عشق جل بجھے آگ لگے اس آگ کو پھونک دیا جلا دیا

دردِ عشق اہلِ نظر کی نگاہ میں سراپا ذوق و لذت ہے، لیکن فانی اس سے بھی پناہ مانگتے ہیں، اور اپنی مایوسی اور عجز و بیکسی کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں:-

اے دردِ عشق اب تو خدا کے لئے نہ چھیڑ دل میں کراہنے کی بھی طاقت نہیں رہی

کیا عشق کی ہمت و غیرت کا یہی تقاضا ہے؟

محبت ہر رگ و پے میں زندگی کی روح بھر دیتی ہے، لیکن فانی کے ساتھ اس کا یہ حال ہے،

مری اک عمر فانی نزع کے عالم میں گذری ہے محبت نے مری رگ رگ سے کھینچا ہے لہو برسوں

لیکن ہمارے نزدیک رگوں سے لہو کھینچنا محبت کا کام نہیں ہو سکتا، یہ تو مرض کا کام ہے، کہ اندر ہی اندر تمام رگوں سے خون جذب کر کے بیمار کو نزع کے عالم میں پہنچا دے،

ظاہر ہے کہ ایک شخص جس کی زندگی عالم نزع میں گذر رہی ہو، اور جو ہر وقت پیام اجل کا منتظر ہو، یقیناً تجہیز و تکفین

کا سامان بھی مہیا رکھے گا، چنانچہ جنازہ و میت، کفن، لحد، مزار شمع، وغیرہ ان چیزوں کی فانی کے یہاں کوئی کمی نہیں، چند اشعار نمونہ ملاحظہ ہوں،

کفن اے گرد لحد دیکھ نہ میلا ہو جائے   آج ہی ہم نے یہ کپڑے ہیں نہا کے بدلے

اب آ گئے ہو تو اور اک ذرا ٹھہر جاؤ   ابھی ابھی مری میت اٹھائی جاتی ہے

آئی ہے اے نسیم تو اس وقت تک ٹھہر   جب تک بجھے چراغ ہمارے مزار کا

بیڑیاں ہیں کٹی پیٹی ہوئی زنجیروں میں   لئے جاتے ہیں جنازہ ترے دیوانے کا

غرض اس قسم کے اشعار اس مجموعہ میں بکثرت نظر آتے ہیں، جن کی بنا پر کہا جاتا ہے، کہ فانی کے کلام میں درد بہت ہے، اور وہ فلسفۂ غم کے بہت بڑے نکتہ شناس ہیں، لیکن افسوس ہو کہ ان کے کلام سے ہم کو اس کا بہت کم ثبوت ملتا ہے، اگر درد و غم صرف گریہ و زاری اور سینہ کوبی کا نام ہے، اور یہ کوئی فن ہے، تو بے شبہہ ہم فانی کو اس کا امام تسلیم کرتے ہیں، لیکن سوال یہ ہے، کہ عشق کے درد و غم کو ان چیزوں سے واقعی کوئی نسبت بھی ہے کہ نہیں؟ اگر یہ اصول مان لیا جائے، تو پھر غزل گوئی اور سوز خوانی میں کیا فرق رہ جاتا ہے، اور پھر مرثیہ سے کیا کام لیا جا سکتا ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ عشق کا درد و غم نوحہ گروں کی آہ و بکا کا نام نہیں، بلکہ وہ قلب انسانی کی ایک لطیف و پر سوز کیفیت ہے، جو کبھی کبھی آنکھوں کو پُر نم ضرور بنا دیتی ہے، لیکن اسی کے ساتھ روح میں اتنی استعداد و صلاحیت بھی پیدا کر دیتی ہے، کہ زبان آہ و شیون سے آلودہ نہیں ہونے پاتی، بلکہ چہرہ پر انتہائی اضطراب کے عالم میں بھی ایک لطیف موج تبسم رقص کرتی رہتی ہے، یہ اسی استعداد و صلاحیت کے فقدان کا نتیجہ ہے، کہ عام غزل گو شعراء کو درد و غم میں کوئی لذت محسوس نہ ہو سکی، اور عشق و محبت کی حقیقی شان خاک میں مل کر رہ گئی،

اس میں شبہہ نہیں کہ ایک دردمند دل کو کبھی ایسی بھی محبت کی ٹھیس لگتی ہے، کہ بے اختیار آنکھوں سے آنسو ٹپک پڑتے ہیں لیکن ان آنسوؤں کا رنگ زرد نہیں ہوتا، بلکہ ان میں "ستارۂ سحری" کی چمک ہوتی ہے، فانی کے اشک غم میں ہم نے ستارۂ سحری کی جھلک کی بہت تلاش کی، لیکن افسوس ہو کہ یہاں بھی وہی زردی کا عالم نظر آتا ہے،

جانے دل کے لہو پہ کیا گذری   رنگ اشکوں کا زرد رہتا ہو

کیا اشکوں کی زردی اس بات کی دلیل نہیں کہ رونے والا کسی نہ کسی مادی مرض میں مبتلا ہے؟ ممکن ہے کہ عقیدت مند نگاہوں کو یہ زرد آنسو خوشنما معلوم ہوتے ہوں، لیکن ہماری نگاہیں تو سرشک شوق کے اسی قطرۂ ناچیز کو ڈھونڈتی ہیں، جو کبھی جوش کے عالم میں اچھل کر بحر بیکراں بنجاتا ہے، اور کبھی ستارۂ سحری بن کر مژہ پر چمکنے لگتا ہے، اور کبھی جس سے پھولوں کی ریزش ہونے لگتی ہے۔

سرشک شوق کا وہ ایک قطرۂ ناچیز   اچھالنا تھا کہ اک بحر بے کنار ہوا

جو مجھ پہ گذری ہے شب بھر ذرا دیکھے ہمدم   چمک رہا ہے مژہ پر ستارۂ سحری

دل میں اک بوند لہو کی نہیں ورنہ گریا   اب ٹپکتا نہیں آنکھوں سے گلستاں کوئی (اصغر)

غرض چشم عاشق کا اشک غم زہراب کا قطرہ نہیں جس سے بیمار کا بستر زرد ہو جاتا ہے،

زہر آب چشم کا کوئی قطرہ گرا تھا کیا   بستر ترے مریض کا دیکھا تو زرد تھا (عزیز لکھنوی)

بلکہ وہ مجسم ایک رشحۂ انوار ہے جس کی تر دستیوں سے قلب و روح کا چمن زار دفعۃً لہلہا اٹھتا ہے، لیکن اس لطیف

حقیقت کو سمجھنے کے لئے ارباب نظر کی ضرورت ہے،

اشک پیہم کو سمجھ لیتے ہیں ارباب نظر   حسن تیرا مرے چہرے سے جھلکتا دیکھیں (اصغر)

اشک غم کی موجوں میں حُسن یار کی تابانیوں کا منظر پیش کرنا معتوریا سیات کے بس کی چیز نہیں، یہ صلاحیت بزم محبت کی انہی محرمان خاص کو نصیب ہو سکتی ہے، جنھوں نے اہل ذوق کو زندگی کا یہ پر اسرار پیام دیا ہو،

اضطراب غم سے ہو نشو و نمائے زندگی   ہر نفس میں ایک تازہ درد پیدا کیجئے (اصغر)

یا جو حیات تازہ کی رنگینیوں کی بقا کے لئے مرحلۂ غم کی درازی کی آرزو کر سکتے ہوں،

حیات تازہ کی رنگینیاں نہ مٹ جائیں   ابھی یہ مرحلۂ غم دراز رہنے دے (〃)

لیکن فانی کے دل مایوس کو صرف اجل ہی سے آسایش و راحت کی امید ہے،

اجل سے ہے دل مایوس کو امید آسایش   مری ڈوبی ہوئی کشتی کو ساحل کی تمنا ہو

وہ موت سے بغیر تقاضا کئے رہ نہیں سکتے، کیونکہ وہ غم سے نجات حاصل کرنا چاہتے ہیں، اور یہ آرزو صرف اس لئے ہو کہ ان کو غم میں روح کی تازگی اور سرمستی کا کوئی سامان نظر نہیں آتا،

گذرے گی اب نہ غم کا مداوا کئے بغیر   بنتی نہیں اجل سے تقاضا کئے بغیر

جلوہ گاہ بہار کی رنگینیاں افسردہ سے افسردہ دل کو بھی تھوڑی دیر کے لئے جوش نشاط سے معمور کر دیتی ہیں لیکن فانی کے مایوس دل و دماغ کو اس میں بوے کفن ہی محسوس ہوتی ہے،

چمن سے رخصت فانی قریب ہو شاید   کہ اب کے بوے کفن دامن بہار میں ہو

لیکن ایک سرور آفریں نگاہ کو بہار میں جو کیفیت نظر آتی ہے، اس کی تصویر یہ ہے،

کیا مستیاں چمن میں ہیں جوش بہار سے   ہر شاخ گل ہے ہاتھ میں ساغر لئے ہوئے (اصغر)

دردمندان محبت کے دیدۂ و دل ذوق تصور میں انوار حیات سے چمک اٹھتے ہیں، لیکن فانی اس عالم میں بھی قلب و جگر کی تربت پر فاتحہ خوانی ہی کرتے ہوئے نظر آتے ہیں،

اٹھا ہاتھ اے تصور فاتحہ کو   یہ دل کی ہے وہ تربت ہے جگر کی

عشق کی بزم سوز و تجلی میں فاتحہ خوانی کے لئے ہاتھ اٹھانا کس حد تک جائز ہو سکتا ہے، اس کا فیصلہ ہم ناظرین کے ذوق سلیم پر چھوڑتے ہیں، یہ شعر اگر ایک سوز خوان کی زبان سے نکلتا، تو بے شبہہ ہم کو اعتراض کا حق نہ تھا، لیکن قلب و جگر کے مدفن پر فاتحہ خوانی درد و محبت کے لذت شناسوں کا ہرگز شیوہ نہیں ہو سکتا،

دل عشق کے سوز و تپش سے فیضیاب ہو کر زندگی کی ایک موج شرر فشاں بن جاتا ہے، لیکن فانی کے غم کدہ میں پہنچکر اس کی حیثیت صرف ایک مردہ لاش کی رہ جاتی ہے،

مرحوم کس ادا کے تماشائیوں میں تھا   پھرتی ہے دل کی لاش تماشا بنی ہوئی

جس کے ذوق محبت کی استعداد و صلاحیت کا یہ عالم ہو، کہ دل بجائے گرم و منور اور مست و بیدار ہونے کے جسد بے روح بن کر رہ جائے، اور اس کو مرحوم کے لقب سے یاد کیا جائے، وہ جمال یار کی برق افگنی کا کیونکر تحمل کر سکتا ہے؟ اور اس کو یہ لطیف حقیقت کیونکر سمجھائی جا سکتی ہے؟

مزہ الم میں ہے کچھ لطف خستگی میں ہے
غرض کہ نشو و نمائے روح کی اسی میں ہے (اصغر)

دردِ فراق کا تحمل اور اس سے کیف اندوز ہونا عشق کی روحانی استعداد اور بلند نظری کا بہت بڑا نشان ہے، چنانچہ اس عالم میں بھی اربابِ حال پر ذوق و وجد ہی کی کیفیت طاری رہتی ہے، اور وہ محبوب کی یاد میں اس طرح محو ہو جاتے ہیں اور ان کو کچھ ایسی لذت ملنے لگتی ہے، کہ ان کے دماغ سے شبِ فرقت کی سحر کا تخیل بالکل جاتا رہتا ہے، اور حقیقت بھی یہی ہے کہ عشق جو ایک ذوقِ لاانتہا کا نام ہے، در اصل اس کی شبِ غم کی کوئی سحر نہیں، اس بنا پر اہلِ دل کی زبان دردِ ہجر کے شکوؤں سے کبھی آلودہ نہیں ہوتی، بلکہ اس سے ہمیشہ صدائے آفرین ہی نکلتی رہتی ہے، اور ہر ہر قدم پر روحانی ذوق و لذت کا سامان بڑھتا چلا جاتا ہے، یہاں تک کہ دردِ مہجوری ہی میں قرب کی دولت ہاتھ آجاتی ہے، یہ اسی روحانی صلاحیت کے فقدان کا نتیجہ ہے کہ عام غزل گو شعرا شبِ ہجر میں اس زور شور کے ساتھ آہ و بکا اور نالہ و فریاد کرتے ہیں، کہ ہمسایوں کی نیند حرام ہو جاتی ہے اور سننے والے دعا کرنے لگتے ہیں، کہ کسی طرح ان مصیبت زدوں کی رات کٹ جائے،

ہجر کی شب نالۂ دل یوں صدا دینے لگے
سننے والے رات کٹنے کی دعا دینے لگے (ثاقب لکھنوی)

لیکن ایک طالبِ صادق جو ہر وقت محبوب کے ذوقِ تصور سے مست رہتا ہے، اس کو شبِ ہجران کی کیفیت کبھی محسوس نہیں ہوتی،

ہر حال میں بس پیشِ نظر ہے وہی صورت
میں نے کبھی روئے شبِ ہجران نہیں دیکھا (اصغر)

حقیقت یہ ہے کہ شبِ ہجر کا تخیل اربابِ ہوس کی ایجاد ہے، ان کا منظورِ نظر صرف شاہد بازاری ہوتا ہے، جو ہاتھ آسکتا ہے، اس لئے قدرتی طور پر دل میں اس کے وصل اور ہم آغوشی کی مادی خواہش پیدا ہوتی ہے، اور جب یہ خواہش پوری نہیں ہوتی، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بے چینی اور کرب کے عالم میں رات کٹنے کی دعائیں مانگی جاتی ہیں، لیکن محرمانِ خاص کی چشم و نگاہ کا محبوب حسن و جمال کا وہ پیکرِ لطیف ہے، جو نگاہوں کو مجسم شکل میں کبھی نظر نہیں آسکتا، اس لئے اہلِ ہوس کی طرح ان کے دل میں وصل کی کوئی تمنا پیدا نہیں ہو سکتی، اس کے تصور کی لذت ہی ان کے دل و دماغ کے سرور و نشاط کے لئے کافی ہے، وہ اسی کو اپنے ذوقِ آرزو کی معراج سمجھتے ہیں، اس لئے ان کے عقیدۂ محبت میں شکوہ و شکایت اور فریاد و ماتم کی کوئی گنجایش نہیں

افسوس ہے کہ فانی کی یاس پرست طبیعت دردِ فراق کی لذتوں کے احساس سے محروم ہے، ان کی شبِ فرقت جس طرح بسر ہوتی ہے، اس کی کیفیت خود ان کی زبان سے سنو،

شبِ فرقت میں ہم ہر سانس پر یہ پوچھ لیتے ہیں
جگر تو خیریت سے ہے، مزاجِ دل تو اچھا ہے

شبِ فراق کی لذت اٹھانے اور لطف اندوزی کے بجائے قلب و جگر کی خیریت مزاج دریافت کرتے رہنا کیا اس امر کی دلیل نہیں ہے، کہ شاعر محبوب کے ذوقِ تصور کی وارفتگی سے ناآشنا ہے، محبوب کی یاد تو وہ ابدی لذت ہے جس کے سامنے عاشق خود اپنی ہستی، اور کائنات ارضی کی تمام رنگینیوں کو بھول جاتا ہے، جگر نے کیا خوب کہا ہے،

آئی جو اس کی یاد تو آتی چلی گئی
ہر نقشِ ماسوا کو مٹاتی چلی گئی

لیکن فانی کو باوجود ادعائے محبت کے صرف اپنے قلب و جگر کی فکر دامنگیر رہتی ہے، جو عشق کی شانِ ایثار و بیخودی کے بالکل منافی ہے، اگر قلب و جگر میں محبوب کی یاد ہے تو پھر ان کو تو ایک کیفِ مستقل، ایک سرورِ دائمی ایک نشاطِ ابدی کا

سامان ہاتھ آگیا ہے، وہ زندہ ہیں، اور ہمیشہ زندہ رہیں گے، ان کی خیریت دریافت کرنے کی ضرورت نہیں، خیریت تو ان لوگوں کی دریافت کی جاتی ہے، جو کسی مہلک مرض میں مبتلا ہوں،

شبِ فرقت میں فانی کے ذوق و شوق کا یہ عالم ہے کہ وہ دست بدعا ہیں، کہ یا تو کسی طرح جلوۂ سحر نمودار ہو، اور یہ نہ ہو تو پھر موت ہی آجائے،

میں دعا موت کی مانگوں تو اثر پیدا کر
ورنہ یارب شبِ فرقت کی سحر پیدا کر

یعنی خلاصہ یہ کہ کسی طرح اس مصیبتِ عظیم سے نجات مل جائے، لیکن جب اس قید سے رہائی کی کوئی صورت نظر نہیں آتی، تو مجبوراً جان دے کر ان تمام جھگڑوں کا خاتمہ کر دیتے ہیں،

ہم اپنے جی سے گذرے یوں سحر کی
شبِ غم بڑھ چلی تھی مختصر کی

لیکن افسوس یہ نہ سمجھے کہ شبِ غم کی درازی ہی میں اربابِ حال کے لئے زندگی کی سرمستیوں کا راز پوشیدہ ہے، چنانچہ درد کے کم ہونے پر ایک وارفتۂ محبت کی زبان سے بے اختیار صدائے افسوس نکل جاتی ہے،

کہاں وہ زیست کی لذت کہ درد بھی کم ہے (اصغر)

شبِ ہجر میں فانی اپنی ہمت اور بلند حوصلگی کا اظہار ان الفاظ میں فرماتے ہیں :-

شام سے فکرِ صبح کیا شبِ ہجر
مر رہیں گے اگر سحر نہ ہوئی

شامِ فراق تو فانی کے لئے ایک بلا تھی ہی، روزِ فرقت بھی تاریکی سے خالی نہیں،

ظلمت افزا ہے ظہورِ خورشید
روزِ فرقت کی سیاہی کو نہ پوچھ

لیکن ایسی چشم بصیرت کو کیا کہا جائے، جس کو خورشید عالمتاب کی شعاعیں بھی منور نہیں کر سکیں، بلکہ اس کو اور تیرہ و تار بنا دیتی ہیں، اکیا یہ روح کے اضمحلال و افسردگی کی انتہا نہیں ہے؟ کیا اسی ذوقِ نظر سے محبوب کی برقِ ستم کا ناز اٹھ سکتا ہے؟

دردِ فراق کی شدت فانی کے مرضِ عشق کو کرب و تکلیف کو اس حد تک پہنچا دیتی ہے، کہ احباب تسلی دینے آتے اور چارہ گر دوائیں لے کر آتے ہیں،

دوست تسلی دینے آئے لے کے دوائیں چارہ گر آیا
لیجئے آئی زخمِ جگر پر اور اک تازہ آفتِ مرہم

چارہ گر، دوا، مرہم، احباب کی عیادت وغیرہ کی جس کو ضرورت ہو، اس کی سمجھ میں یہ حقیقت کیونکر آسکتی ہے کہ دردِ عشق کوئی مرض نہیں، جس کے علاج کے لئے خارجی وسائل کی تلاش کی جائے، بلکہ وہ خود تمام روحانی علتوں کا علاج ہے، اس کو اپنے زخمِ جگر کے لئے مرہم کی ضرورت نہیں، وہ اسی کو قلب و روح کی سیرابی اور تازگی کا سامان سمجھتا ہے، چنانچہ پیکانِ یار کی چوٹیں کھا کر وہ بجائے آہ و فریاد کے اپنے جوشِ سپاس کا اظہار ان الفاظ میں کرتا ہے،

کیا کہئے جاں نوازیِ پیکانِ یار کو
سیراب کر دیا دلِ منت گذار کو (اصغر)

وہ زندگی کی مشکلات میں دوسروں کی نگاہِ کرم کا محتاج نہیں، بلکہ وہ خود آپ اپنا مشکل کشا ہے، اس کو کسی راہبر کی اعانت مطلوب نہیں، وہ خود اپنے سوزِ دل کی روشنی میں منزلِ مقصود کا پتہ لگا لیتا ہے، اس کی فطرت میں جوش و مستی کا وہ سیلاب پنہاں ہے، جس کی رو ہر سنگِ راہ کو خس و خاشاک کی طرح بہا لیجاتی ہے،

دو شی بہ راہ میزند و او بخاطر کند ۔۔۔ می ندہد بدست کس عشق زمام خویش را (اقبال)

لیکن فانی کی نگاہ یاس ہر وقت چارہ گرون ہی کی طرف لگی رہتی ہے، مگر مریض کی حالت کو دیکھ کر؟ بالآخر زار زار رونے لگتا ہے،

نازک ہے آج حالت شاید مریض غم کی ۔۔۔ کیا چارہ گر نے سمجھا کیون زار زار رو دیا

اور باوجود غریب چارہ سازون کی انتہائی کوشش کے شفا نصیب نہین ہوتی،

مضمحل سعی چارہ گر ہوئی ۔۔۔ اور شفا قصۂ مختصر نہ ہوئی،

لیکن کوئی علاج کیا کرے، جب ان کے بستر علالت سے دھوئان ہی دھوئان اٹھ رہا ہو،

نالہ کیا ہان اک دھوئان سا شام ہجر ۔۔۔ بستر بجا دسے اٹھا کیا

ایسے مریض کا علاج بجز موت کے اور کیا ہو سکتا ہے، چنانچہ خود فرماتے ہین:

اس درد کا علاج اجل کے سوا بھی ہے ۔۔۔ کیون چارہ ساز تجھ کو امید شفا بھی ہے

لیکن اس حقیقت کو نہ سمجھے کہ درد و غم کا علاج خود اس کی لذت ہے، اور وہ آہ جو اثر کے لئے کی جائے، عشق کے لئے ننگ ہے،

بجائے درد و الم درد و غم کی لذت ہے ۔۔۔ (مصرع) وہ ننگ عشق ہے، جو آہ ہو اثر کے لئے

(باقی)

سوزنی

از

جناب غلام مصطفےٰ خان صاحب ایم اے، ایل ایل بی (علیگ) لکچرر کنگ ایڈورڈ کالج، امراؤتی (برار)

فارسی کے ہجو نگار شاعر سوزنی کے متعلق ہماری معلومات محدود ہین، کیونکہ وہ ایک ایسے عہد سے تعلق رکھتا ہے، جس کو بارتھولڈ (ترکستان-ص ۳۰۰) بھی اسلامی تاریخ کے تاریک ترین صفحات سے تعبیر کرتا ہے، لیکن ہم نے کوشش کی ہے کہ اُس کے کلام سے جو حبیب گنج لائبریری مین محفوظ ہے، کچھ معلومات حاصل کرکے تاریخ کی اس تاریکی پر روشنی ڈالی جائے،

شاعر کے قیام کے دو مقام تھے، سمرقند اور بخارا جو ماوراء النہر کے علاقے مین خاص اہمیت رکھتے تھے، یہ علاقہ [1] ۴۴۰ھ/۱۰۴۵ء مین چغری بیگ بن میکائیل بن سلجوق (المتوفی [2] ۴۵۲ھ/۱۰۶۰ء) کے ہاتھون سلجوقی حکومت کے زیر نگین ہوا، لیکن مقامی طاقت پھر بڑھ گئی، اور جیسا کہ تاریخ بخارا [3] (ص ۳۵) سے معلوم ہوتا ہے، ابراہیم طمغاج خان اور اس کے بعد اوس کا لڑکا نصر خان (ممدوح عمعق بخاری لباب ج ۲ ص ۱۸۸-۱۹۰) حاکم ہوا، موخر الذکر کے بعد خضر خان جو اُسی کا چھوٹا بھائی تھا، حکومت کرنے لگا، پھر جب اوس کے لڑکے احمد خان (المتوفی ۴۸۸ھ/۱۰۹۵ء) کی حکومت شروع ہوئی تو اوس نے سلجوقی سلطنت سے بغاوت کی، چنانچہ ملک شاہ سلجوقی (م ۴۸۶ھ/۱۰۹۳ء) نے ۴۸۲ھ/۱۰۸۹ء مین اوس پر حملہ کیا، اور اسے گرفتار کرکے خراسان مین کچھ عرصے تک رکھا، لیکن بعد مین معاف کر دیا، اور دوبارہ ماوراء النہر کی حکومت اُسی کے سپرد کر دی، اس احمد خان یا سلیمان خان [4] کے متعلق کچھ اور علم نہین، اسی طرح اس کے لڑکے ارسلان خان محمد کے حالات بھی پردۂ خفا مین ہین، لیکن تاریخ بخارا (ص ۶۱ س ۸، ص ۶۲ س ۱۰) سے اتنا معلوم ہوتا ہے، کہ اوس نے ۵۱۵ھ/۱۱۲۱ء مین بخارا مین جامع مسجد بنوائی، اور ۵۱۷ھ/۱۱۲۳ء مین منبر و محراب وغیرہ بنوائے، اسی تاریخ (ص ۳۰-س ۶-۷) سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ۵۲۲ھ/۱۱۲۸ء (جب کہ ابو نصر احمد بن محمد نے اس تاریخ کا عربی سے فارسی مین ترجمہ کیا) کے چند سال قبل اسی ارسلان خان محمد نے بخارا کے ویران قلعے کو آباد کرنے کا حکم دیا تھا، ان سنین کے بعد اس حاکم کے متعلق تاریخین پھر خاموش ہین،

۵۲۴ھ/۱۱۳۰ء سے ۵۲۶ھ/۱۱۳۲ء تک سمرقند کا حاکم قلج طمغاج حسن [6] بن عبد المومن المعروف بہ حسن تگین تھا، اور بخارا کا حاکم ۵۳۴ھ/۱۱۴۰ء مین امیر زنگی علی خلیفہ پایا جاتا ہے، جو سنجر سلجوقی (م ۵۵۲ھ/۱۱۵۷ء) کا باج گذار تھا، اور اسی وجہ سے اُس سال خوارزم شاہ نے

[1] تاریخ ماوراء النہر از محمد تقی خان حکیم ص ۷، بمبئی ۱۳۱۰ھ [2] اخبار الدولۃ السلجوقیہ (ص ۲۹ لاہور ۱۹۳۳ء) سے معلوم ہوتا ہے کہ چغری بیگ کی وفات ۴۵۱ھ مین ہوئی، لیکن روضۃ الصفا (ج ۴-ص ۱۲۳-لکھنؤ ۱۹۱۵ء) مین اس کے لڑکے قاورد کی تخت نشینی جو اس کے انتقال پر ہوئی ۴۵۲ھ مین بتائی گئی ہے [3] تاریخ بخارا دراصل ابوبکر محمد بن جعفر (م ۳۴۸ھ/۹۵۹ء) کی عربی تالیف ہے، اس کا فارسی ترجمہ ابو نصر احمد بن محمد نے ۵۲۲ھ/۱۱۲۸ء مین کیا، پھر ۵۷۴ھ/۱۱۷۸ء مین محمد بن زفر نے اس کو ملخص کیا، اب مفید حواشی کے ساتھ یہ کتاب ایران سے شائع ہوئی ہے [4] تاریخ مذکور (ص ۳۶، س ۱-۳) سے ظاہر ہے کہ وہ احمد خان تھا جس پر ملک شاہ نے حملہ کیا تھا، لیکن روضۃ الصفا (جلد ۴ ص ۱۰۰) مین منقول ہے کہ سلیمان خان پر حملہ ہوا تھا، میرا خیال ہے کہ یہ دونون نام ایک ہی شخص کے ہین، اور پورا نام سلیمان خان احمد ہوگا، جس طرح کہ اس کے لڑکے کا نام ارسلان خان محمد تھا [5] لباب الالباب ج ۱ ص ۳۰۵ [6] غالباً اسی طمغاج خان کے وزیر علی (جس سے خطیبی خاندان قائم ہوا)

حملہ کرکے اُسے قتل کر دیا تھا[۱]، اس کے دو سال بعد یعنی ۵۳۶ھ/۱۱۴۱ء میں گورخان ختائی نے سنجر کو شکست دی، اور بخارا کے بعض نیک نفس علما، و امرا مثلاً حسام الدین عمر بن عبدالعزیز بن مازہ کو قتل کر دیا، اور الپ تگین کو وہان کا حاکم مقرر کیا[۲]، گورخان کے انتقال کے ایک سال بعد یعنی ۵۳۸ھ/۱۱۴۳ء میں غز ترکون نے بخارا پر حملہ کیا، اور وہان کے امرا، قراچہ بیگ اور مین الدولہ کو قید کر لیا، اور شہاب وزیر کو قتل کر دیا[۳]، ان ترکون کی طاقت اسی واقعہ کے بعد بڑھنے لگی حتی کہ اونھون نے ۵۴۸ھ/۱۱۵۳ء کے آخر میں جیسا کہ مشہور ہے، سنجر ہی کو قید کر لیا، اس غیر متوقع شکست سے سلجوقی طاقت کا شیرازہ بالکل بکھر گیا، اور ہم دیکھتے ہیں کہ ان لوگون نے خراسان میں بھی اپنا تسلط قائم کر کے مختلف امرا کے تحت حکومت کی، ان کے متعلق معارف (بابت ستمبر، اکتوبر ۱۹۴۳ء) میں انوری کے سلسلے میں ہم کچھ تفصیل دے چکے ہیں،

۵۵۹ھ/۱۱۶۴ء میں ترکون کے ایک دوسرے گروہ قرلق نے بخارا پر حملہ کیا، لیکن ختائی حاکم چغری خان بن حسن تگین کی مدد سے شمس الدین محمد بن حسام الدین عمر نے ان کو پسپا کر دیا[۴]، غالباً یہی چغری بیگ (یا اس کا بھائی؟) تھا، جو رکن الدین مسعود کے نام سے مشہور ہے، اور جس نے ۵۶۰ھ/۱۱۶۵ء میں بخارا میں ایک نیا ربض بنوایا تھا[۵]، اس کے بعد ایک عرصہ تک پھر تاریخ ہماری رہبری نہین کرتی، آخر کار عوفی[۶] سے معلوم ہوتا ہے، کہ قلیج طمغاج خان ابراہیم بن حسین ۵۹۷ھ/۱۲۰۱ء میں ماوراء النہر کا حاکم تھا، اور مرزا قزوینی[۷] کا خیال ہے، کہ اُس کا انتقال ۵۹۷ھ/۱۲۰۱ء میں ہوا، اور اس کا لڑکا ارسلان خان عثمان ۶۰۹ھ/۱۲۱۲ء میں قتل ہوا، یہ ایلک خانی سلسلے کا آخری حاکم تھا، ان مختصر حالات سے جو سوزنی کے عہد کے متعلق ہمین معلوم ہوتے ہین، کسی قدر ہماری رہبری ہوگی، چنانچہ اب ہم اُس کے کلام کی طرف متوجہ ہوتے ہین، جو حبیب گنج میں محفوظ ہے،

سوزنی کا قدیم ترین قصیدہ ارسلان خان محمد بن سلیمان کی مدح میں ملتا ہے، جو چھٹی صدی ہجری کے پہلے رُبع میں بخارا کا حاکم تھا، اُس کا اور اس کے وزیر سعد الملک کا تذکرہ ان اشعار میں ہے :-

وزیر شاہ بہ دیدار پہلوان بہ عروش　　گرفت دواد بہ پیمان و دوستی دل و ہوش

بموسم گل و بلبل ز جام و بلبلہ کرد　　شراب گلگون از جام گلعذاران نوش

ہمہ سعادت دستور شاہ سعد الملک　　ہمہ سلامت ایام پہلوان بہ عروش

(بقیہ حاشیہ ص ۶۷) کے متعلق عثمان مختاری (المتوفی ۵۴۴ھ/۱۱۴۹ء یا ۵۵۴ھ/۱۱۵۹ء) کے دیوان مخطوطہ بانکی پور (ورق ۱۲۶ ب - ۱۲۷ الف) میں یہ اشعار ملتے ہین :- خدای داد دو ملک تمام را دو نظام　　یکے جلال وزیران یکے رضی امام

یکے بہ خدمت سلجوقیان رسیدہ بہ فر　　یکے بدولت طمغاج خان سیدہ بکام

ہمیشہ ملک خراسان بران مقوم بود　　چنان کہ ملک سمرقند ازین گرفتہ قوام

ہمہ جلال خراسان و ماوراء النہر　　ز بو علی بنظام آمد و علی نظام

بدان ستودہ ہمہ دودہ سحاقی فخر　　وزین گرفتہ ہمہ گوہر خطیبی نام

ان اشعار میں ملک شاہ سلجوقی کے مشہور وزیر نظام الملک ابو علی حسن بن علی بن اسحق اور سمرقند کے وزیر علی کا ذکر ہے،

[۱] تاریخ بخارا ص ۳۰، [۲] ایضاً ص ۳۰، [۳] ایضاً [۴] لباب جلد ۱ ص ۳۳۲، [۵] تاریخ بخارا ص ۲۴، [۶] لباب جلد ۱ ص ۴۴، [۷] مرزا قزوینی نے ارسلان خان عثمان کے قتل کی تاریخ ۶۰۹ھ/۱۲۱۲ء بتایا ہے لیکن تاریخ بخارا (ص ۳۰) میں لکھا ہے کہ محمد خوارزم شاہ نے بخارا پر ۶۰۴ھ میں قبضہ کیا جس سے ایلک خانی حکومت ختم ہوئی، اور ۶۱۶ھ/۱۲۱۹ء میں چنگیز خان نے بخارا کو ویران کیا،

بہ قہر دشمن خاقان شہ سلیمان فر　　کشید صف صف اہرمنان آہن پوش

محمد ابن سلیمان کہ چون سلیمان وار　　مسخراند ورا جن و انس (طیر) و وحوش[۱]

زاوزکند می آمد کہ فتح نامہ رسید　　بدست پیک سلیمان زاوزکند بہ اوش

پھر حسام الدین عمر (بن برہان الدین عبدالعزیز بن مازہ) کی مدح میں ایک قصیدہ ملتا ہے، جس میں اُسے (سنجر کا؟) سپہ سالار کہا گیا ہے، دو شعر یہ ہین،

حسام الدین والدنیا سپہ سالار ترکستان　　کہ ورد (لشکر؟) تو فی پہ شک زایران رستم دستان

سمرقندی بہ عدل تو بہ ترکستان چنان دانم　　کہ ترکستان سمرقند و سمرقندست ترکستان[۲]

ہم دیکھ چکے ہین، کہ اس حسام الدین کا قتل ۵۳۶ھ/۱۱۴۱ء میں ہوا تھا، اس کے بعد اس کا لڑکا شمس الدین محمد بخارا کی حکومت کے لئے ختائی سلطان کی طرف سے مقرر کیا گیا تھا، اور وہ ۵۵۹ھ/۱۱۶۴ء تک ضرور زندہ تھا، جب کہ اوس نے قرلق ترکون کو پسپا کیا تھا، اوس کی اور اس کے امیر چغری خان بن حسن تگین کی مدح میں بھی سوزنی کا ایک قصیدہ ملتا ہے، جو لباب الالباب (جلد ۱ ص ۳۳۲) میں منقول ہے :-

شاہ جہان بہ صدر جہان شاد و خرم است　　جاوید پادشاہ بہ شادی و خرمی

سلطان علم و دینی و دنیا ہم آن تست　　چون نیک خواہ دولت شاہ معظمی

در مدح تو بصورت تضمین ادا کنم　　یک بیت رودکی را در حق بلعمی،

"صدر جہان جہان ہمہ تاریک شب شدست　　از بہر ما سپیدہ صادق ہمی دمی"

از حشمت تو بے ربض و خندق و سلاح　　سدِ سکندر است بخارا ز محکمی[۳]

حق کے گذاشتے کہ بخارا ے چون بہشت　　ویران شدے بجد رشتے جہنمی

شمس حسام برہان دانی کہ تو کئی　　در و بخاریان را درمان و مرہمی[۴]

اسی چغری خان (یا اوس کے بھائی؟) کا نام رکن الدین مسعود تھا، اور جیسا کہ ہم اوپر دیکھ چکے ہین، اُس نے ۵۶۰ھ/۱۱۶۵ء میں بخارا میں نیا ربض بنوایا تھا، لیکن ہم کو اس کے عہد کے متعلق مزید علم نہین ہے، تاہم ایک قصیدہ سے اس کی گورنری کے تقرر کا حال اور اس موقع کی تہنیت ظاہر ہے، اس کے چند اشعار یہ ہین :-

بہ تخت ملک فریدون جلوس شاہ جہان　　بہ از جلوس فریدون کیان ملک ....

.. ..　　.. .. ..

شہ ملوک و سلاطین شرق رکن الدین　　کہ حاتم است بہ بذل و بہ عدل نوشیروان

ابو المظفر مسعود بن حسن شہ شرق　　کہ ہست نام وے اصل سعادت قحطان

---

[۱] مخطوطہ حبیب گنج، ۹۳-ب [۲] ایضاً ۱۳۸ [۳] اس قصیدہ کے پانچوین شعر میں بخارا کو بے ربض و خندق کہا گیا ہے، جو محض شاعرانہ خیال ہوگا، تاریخ بخارا (ص ۴۴) سے معلوم ہوتا ہے کہ بخارا کا ربض سب سے پہلے ۲۳۵ھ/۸۴۹ء میں بنوایا گیا تھا، پھر ارسلان خان نے بھی اپنے عہد میں ایک نیا ربض بنوایا، اور ۵۶۰ھ/۱۱۶۵ء میں دوسرا بنوایا گیا، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا،

تو ای دل اندر سمرقندیان بہ دولت تو — رونده بر ره فرمان تو بجسم و بجان[1]

ایک دوسرے قصیدے میں جو اسی رکن الدین مسعود کی مدح میں ہے، ارسلان خان محمد کی شان و شوکت کو شاعر یاد کرتا ہے:

ز نورِ طلعتِ او فرِّ ارسلان خانی — ہمی شود چو خیال اندر آئینہ پیدا

خدایگان جہان شاہ شرق رکن الدین — کز وست شہر سمرقند جنت الدنیا

اسی رکن الدین مسعود کے وزیر سعد الملک مسعود کے عہدۂ وزارت حاصل ہونے پر شاعر ایک قصیدہ لکھتا ہے، اور اس کی تاریخ بھی دیتا ہے، جو کہ ہم کو پہلی بار معلوم ہوتی ہے یعنی محرم سنہ ۵۶۰ھ مطابق نومبر ۱۱۶۴ء وہ قصیدہ یہ ہے:

رسیدہ ماہ محرم بہ سال پانصد و شصت — بہ بارگاہ وزیر خدایگان بنشست

کہ تا نظر کند اندر جمال طلعتِ او — کہ ہیچ شہ را مانند او وزیرے ہست

.. ..

سپہر وزیران صدر بزرگ سعد الملک — کہ سعد اکبر ناظر بود بدو پیوست

بہ سعادتِ نامِ خدایگان مسعود — کشاد بخت مساعد بہ ہر کہ نتوان بست

اسی موقع پر ایک اور قصیدہ لکھتا ہے:

وزیر شاہ سعد الملک مسعود — چو سعد آباد کرد از کوے محمود

کہ سعدین فلک مسعود گشتند — ز سعد آباد و سعد الملک مسعود

فلک مسعود را کوے عطا داد — ملک تخت سلیمان ابنِ داؤد

ز سعد الملک سعد الدولہ اسعد — شدہ آوردنِ سعد و ہم موجود

بصدر مسند پدر و جد شاہ — نشست این پاک اصل و پاک موجود

.. ..

بہ اقبال شہنشاہ معظم — شد اندر ہر دلے محبوب و مودود

رکن الدین مسعود بن قلیچ طمغاج "حسن تگین" کے اسی وزیر سعد الملک مسعود کی مدح میں ایک اور قصیدہ ہے جس میں شاعر نے اس کو ارسلان خان محمد بن سلیمان (جو چھٹی صدی ہجری کے پہلے ربع میں بخارا کا حاکم تھا) کے وزیر سعد الملک فخر الدین کی (نسبی) یادگار کہا ہے:

اے ز سعد الملک فخر الدین جہان را یادگار — بر جہان داری مہیا باش سعد الملک دار

بخت مسعود قلیچ طمغاج خان مسعود کرد — نام مسعود ترا القاب سعد الملک یار

تا بنام خسرو سعد اختر مسعود بخت — بر تو سعد الملک شد ملک سعادت اقتدار

پھر برہان الدین عبد العزیز بن عمر بن عبد العزیز بن مازہ کی مدح میں کئی قصیدے ملتے ہیں، یہ شخص "صدر جہان" کے لقب سے مشہور تھا، عوفی نے جوامع الحکایات میں ہر جگہ اُسے "سلطان دستار داران جہان" کہا ہے، اور اسی کے فرزند سیف الدین محمد کے عہد (۵۷۴ھ) میں لباب الالباب لکھی ہے، ۵۶۲ھ / ۱۱۶۶ء میں محمد بن زفر بن عمر نے اسی صدر جہان کے لئے[2]

---

[1] ورق ۲۰ ب ۲۰۰ و [2] تاریخ بخارا مطبوعہ ایران کے مصحح مدرس رضوی نے مقدمہ (ص ۱۵) میں اس خلاصہ کا

تاریخ بخارا کا خلاصہ کیا تھا، اس کی مدح کے ایک قصیدے میں سے چند اشعار یہاں نقل کئے جاتے ہیں:

دارم ہواے آن کہ پُر از در کنم دہان — تا از ثناے صدر جہان پُر کنم جہان

صدر جہان کہ صدر جہان پایگاہ اوست — وز پایگاہ او بہ فلک بر شدن توان

برہانِ دین کہ ہست بہ بستان شرع دین — برہان سبق، حسام نظر، سیف حکمران

حلمے کہ او کند، خطر فرمان کہ او کشد — نتوان گذشتن از آن کز آن سوت لا مکان

شہ را خجستہ فال بہ دیدار روے اوست — و اندر جہان خجستہ تر از فال شہ بدان

بے خاندانِ برہان در دین شکوہ نیست — ز و با شکوہ تر نے در دین و خاندان

زین آستان کہ تا حرم کعبہ اہلِ علم — شاگرد دو و ہان و اندائیت دومان

اس قصیدہ کے تیسرے شعر کے دوسرے مصرعہ میں شاعر نے ممدوح کے والد حسام الدین عمر اور فرزند سیف الدین محمد کے القاب کی رعایت رکھی ہے[1] لیکن افسوس ہے کہ ہم کو تاریخ سے برہان الدین عبد العزیز کے عہد کے متعلق سوائے محمد ابن زفر کی تاریخ بخارا کے سال کے اور کچھ معلوم نہیں ہوتا، ممکن ہے کہ سوزنی نے اس کا صرف ابتدائی عہد پایا ہو، کیونکہ دولت شاہ اور پھر پروفیسر براؤن (ج ۲- ص ۳۴۳) نے شاعر کے انتقال کا سال ۵۶۹ھ / ۱۱۷۳ء لکھا ہے، اور یہ تاریخ قرین قیاس اس لئے ہے کہ ہم اُسے قرن ششم کے پہلے ربع ہی سے مدح سرائی میں مشغول پاتے ہیں، اور اس ممدوح کے بعد اس کا کوئی کلام تاریخی شہادت پیش نہیں کرتا، ممکن ہے کہ آیندہ کوئی مکمل نسخہ کہیں مل جائے، اور مزید معلومات حاصل ہو سکیں۔

(بقیہ حاشیہ ص ۷۰) سال یہی بتایا ہے، لیکن میرزا قزوینی نے (لباب - جلد ۱ ص ۳۳۳) ۵۷۴ھ / ۱۱۷۸ء لکھا ہے، برہان الدین صدر جہان ایک اور رئیس اسی خاندان کے تھے، یعنی محمد بن احمد بن عبد العزیز بن مازہ جو ۶۱۶ھ میں قتل ہوئے، لیکن سوزنی کے ممدوح یہ ہونگے ورنہ پھر اس کی بہت عمر قرار دی جائے گی، [1] سوزنی نے حسام الدین سیف الدین اور تاج الدین (عمر بن مسعود بن احمد بن عبد العزیز بن مازہ ؟) کے القاب کی رعایت برہان الدین "صدر جہان" کی مدح کے ایک اور قصیدے میں بھی کی ہے، وہ قصیدہ اس طرح شروع ہوتا ہے:

صدر جہان بحضرت شاہ جہان رسید — با کام و ناز سوے فلک کامران رسید

[2] لباب جلد ۲ ص ۱۹۴ میں سوزنی کا ایک قصیدہ اس طرح شروع ہوتا ہے،

مفگن بغمزہ بر دل مجروح من نمک — وز من بقبلہ بد مکن اے قبلۂ ریک

اس کا نواں شعر اس طرح ہے:

زین زمانہ آنک شد از اہلِ این خطاب — اے آدمی بصورت و با سیرتِ ملک

لیکن حبیب گنج کے نسخہ میں اس طرح ہے:

فرزانہ فخر دین کہ شد از اہلِ وین خطاب — کاے آدمی بصورت و با سیرتِ ملک

اور یہی قرات صحیح معلوم ہوتی ہے، اس ممدوح کا حال تو معلوم نہیں لیکن قصیدے کی ترصیع دیکھ کر خیال ہوتا ہے کہ یہ کلام شاعر کے آخری سنین کی یادگار ہوگا، لباب جلد ۲ ص ۱۹۶ میں ایک اور قصیدہ ملتا ہے جس کا ممدوح بھی پردۂ خفا میں ہے:

سپہر فضل علی افتخار دین کہ بدو — کند تفاخر دین پیمبر تازی

مطبوعاتِ جدیدہ

اخبار مجموعہ مترجمہ جناب مولوی محمد زکریا صاحب مائل تقطیع بڑی ضخامت ۲۸۰ صفحے کاغذ معمولی کتابت و
طباعت بہتر قیمت مجلد ہے غیر مجلد عاؔر پتہ انجمن ترقی اردو ہند نئی دہلی،

اندلس کی اسلامی فتوحات اور اس کی ابتدائی تاریخون مین ایک مستند تاریخ "اخبار مجموعۃ فی فتح الاندلس ؒ ذکر امرائہا
والحروب الواقعۃ بہا بینہم" ہےاس کو ایک اسپینی مستشرق امیلو لافوانتی نے ۱۸۶۶ء مین تصحیح مقدمہ اور اسپینی ترجمہ کے ساتھ
میڈرڈ سے شائع کیا تھا، لیکن اصل مصنف کا نام ونشان کچھ معلوم نہین، مقدمہ اسپینی زبان مین ہے، ورنہ شاید کچھ پتہ چلتا،
یہ کتاب ہمارے کتب خانہ مین بھی موجود ہے، ہم نے عرصہ ہوا تاریخ بنی امیہ کی تالیف کے سلسلہ مین مختلف فہرستون اور کتابون
کے ذریعہ مصنف کا نام معلوم کرنے کی کوشش کی تھی، لیکن کوئی سراغ نہ مل سکا، اب اس کے مصحح اور مترجم امیلو لافوانتی
ہی کا نام لکھتے ہین حتی کہ تاریخ اندلس کے مشہور عالم ومحقق ڈوزی نے بھی اپنی تاریخ اندلس کے ماخذون مین کتاب کا نام تو لکھا ہے،
لیکن مصنف کا نام ظاہر نہین کیا، لیکن اس کے انگریزی مترجم گریفن اسٹوکس کے بیان سے معلوم ہوتا ہے، کہ ڈوزی نے
اپنی کتاب تحقیقات اور ابن العذاری کی کتاب البیان المغرب کے مقدمہ مین اس پر روشنی ڈالی ہے، لیکن راقم ان
دونون کے مطالعہ سے محروم ہے، کتاب کی عبارت اور طرز تحریر شاہد ہے، کہ وہ یقیناً کسی قدیم مسلمان مصنف کی تصنیف ہے،
اور اندلس کی ابتدائی تاریخ کے معتبر ماخذون مین ہے، جناب مولوی زکریا صاحب مائل نے اردو مین اس کا ترجمہ کیا ہے، ترجمہ
صاف وسلیس ہے، کتاب کے شروع مین لائق مترجم کے قلم سے اسلامی اندلس کی تاریخ اور اس کے ماخذون پر مفید
تبصرہ ہے، مترجم نے کتاب کا نام "اخبار مجموعۃ فی فتح الاندلس الخ" لکھا ہے ص ۵۶ جو صحیح نہین ہے، صحیح نام اخبارٌ مجموعۃٌ تنوین کے
ساتھ ہے، دونون مین اضافت نہین، بلکہ صفت وموصوف کی ترکیب ہے، اضافت عربی قاعدہ سے بھی غلط ہے، اور اصل
کتاب میں بھی نہایت واضح طور پر اعراب موجود ہے، اردو مین اس کا نام اخبار مجموعہ کے بجائے مجموعۂ اخبار زیادہ صحیح ہوتا، خیر یہ تو
ایک جزوی فروگذاشت ہے، نفس کتاب کا ترجمہ اردو مین اندلس کی تاریخ پر ایک مفید اضافہ ہے،

ملک محمد جائسی مولفہ جناب سید کلب مصطفےٰ صاحب بی اے تقطیع بڑی ضخامت ۲۰۶ صفحے، کاغذ کتابت وطباعت
بہتر قیمت ہے پتہ انجمن ترقی اردو، نئی دہلی،

ملک محمد جائسی بھاشا زبان کے ان باکمال شاعرون مین تھے، جن کی مثال ہندو شعرا مین بھی مشکل سے مل سکے گی، ان کی
مثنوی پدماوت کو اتنی شہرت ومقبولیت حاصل ہوئی، کہ اس سے عوام وخواص سب حظ اور لطف اندوز ہوتے ہین لیکن اس نامور شاعر کے حالات
بہت کم معلوم ہیں، تذکرون اور کتابون مین بھی ان کی شاعری کے علاوہ ان کے حالات محض برائے نام ملتے ہین، ان کے ایک لائق ہم وطن نے بڑی
تلاش وجستجو کے حالات فراہم کرکے یہ کتاب مرتب کی ہے، اس مین ملک محمد جائسی کے ضروری حالات، ان کی تصانیف کا ذکر، پدماوت کے قصہ کا خلاصہ اس
کی تاریخی حیثیت پر تنقید اور اس کی شاعرانہ خوبیون کی پوری تفصیل اور مصنف کی ایک دوسری نظم اکھروٹ، اور آخری دور کے کلام پر
مختصر تبصرہ ہے، جس سے بھاشا زبان اور اس کی شاعری کے متعلق بہت سے مفید معلومات آگئے ہین، یہ کتاب مفید ودلچسپ اور بھاشا کی
شاعری اور ہندی زبان کی تاریخ سے دلچسپی رکھنے والون کے مطالعہ کے لائق ہے،

"م"

جلد ۵۶ ماہ ربیع الثانی ۱۳۶۴ھ مطابق ماہ اپریل ۱۹۴۵ء عدد ۴

مضامین

شذرات

خاکسار تین ماہ کے سفر مدراس وبمبئی وحیدرآباد دکن ودورہا وبھوپال سے مارچ کے وسط مین واپس آیا، مدراس میں
اواخر دسمبر ۱۹۴۴ء میں مورخین ہند کی کانفرنس تھی، جس کے ایک شعبہ کی صدارت کے لئے مدراس کا سفر کیا گیا،

یہ ظاہر ہے کہ کسی شعبہ کی صدارت کے لئے اتنا لمبا سفر اختیار کرنا، اور پھر صحت کی خرابی کی حالت مین کسی نئے حصول عزّ
کی غرض سے نہ تھا، بلکہ ان تلخ حقیقتون کے اظہار کے لئے تھا، جن سے اب تک چشم پوشی برتی گئی ہے، اور جن کے اظہار کا اس
سے بہتر موقع نہیں ہو سکتا تھا،

یہ خوشی کی بات ہے کہ اس خطبہ مین جس حقیقت کا اظہار کیا گیا ہے اس کو کانفرنس کے سمجھدار لوگون نے اچھی طرح
سمجھا بلکہ کانفرنس کے صدر ڈاکٹر سرندرناتھ سین نے اپنے صدارتی خطبہ مین خود بھی ادھر اشارہ کیا ہے اور ابھی ۲۵ مارچ کو ہندوستانی اکیڈمی الہ آباد
کی صدارتی تقریر میں سر تیج بہادر سپرو نے "حقیقی تاریخ" کے عنوان سے اسی مقصد کو ظاہر کیا ہے،

مدراس کے بعض دوسرے مقامات مین بھی تقریرین ہوئین، ویلور وینیارم مین تقریر کا عنوان "سنت محمدیہ کی حقیقت" اور
دار السلام عمر آباد مین عبدیت تھا، دار السلام کی مسجد مین دو روز صبح کے وقت قرآن پاک کے درس بھی ہوئے، پریم پیٹ میں بھی
صبح کو ایک مسجد مین قرآن پاک کی بعض سورتون کا درس ہوا،

بمبئی کا سفر وہان کی جمعیۃ العلماء کی دعوت پر ہوا، ۱۱ر صفر ۱۳۶۴ھ کی رات کو جمعیۃ العلماء مذکور کی صدارت کا خطبہ